نشریه انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران

جاویدان خرد



سال دوم ـ شماره اول بهار ۲۵۳۵

جاویدان خرد

نشریهٔ انجمن شاهنشاهی فلسفهٔ ایران

«زیر نظر»

سیّد حسین نصر

بهار ۲۵۳۵ شاهنشاهی
۱۳۹۶ هجری قمری

سال دوم - شمارهٔ اوّل

مدیر مسئول: هادی شریفی

مقاله‌ها و ترجمه‌ها ونقدومعرفی‌کتابها لطفاً برای مدیرمسئول
به آدرس زیر ارسال شود:

خیابان فرانسه، کوچه نظامی: پلاک ۶
یا صندوق پستی ۱۶۹۹-۱۴
تلفن: ۶۴۵۴۴۵

عقاید ابرازشده در مقالات عقاید شخصی نویسندگان آنهاست.

بهای اشتراک سالیانه ۵۵۰ ریال
تکشماره ۳۰۰ «

وجه‌اشتراک باید به حساب ۱۹۵۰ انجمن شاهنشاهی فلسفهٔ
ایران نزد بانک‌ملی‌شعبه چهار راه امیراکرم- پهلوی پرداخت
شود و رسید آن به دفتر نشریه جاویدان خرد ارسال گردد.

فهرست مقالات به زبان فارسی و عربی

فهرست مقالات به زبانهای اروپائی

مکاتبات عرفانی

بین سید احمد حائری و شیخ محمد حسین غروی

قسمت دوم

در شماره اول نشریه جاویدان خرد قسمت اول مکاتبات عرفانی بین عارف وحکیم متأله سید احمد حائری طهرانی و فقیه و حکیم فاضل حاج شیخ محمدحسین اصفهانی درج شد و اینک قسمت دوم این مکاتبات از نظر خوانندگان محترم می‌گذرد.

قال الشیخ دام ظله:

بسم‌الله الرحمن الرحیم

تحقیق جواب از افادات آنجناب دام علاه موقوف است بر بیان فصولی

الفصل الاول:

محقق دوانی را عقیده[1] چنان است، که وحدت در وجود حقیقی است و کثرت اعتباری است، باینکه حقیقت وجود را مصداق واحد باشد، وهوالواجب، عزاسمه، وماهیات را حظی نباشد جز انتساب الی حقیقة‌الوجود، فالموجود فی‌هذه‌الماهیات الامکانیة بمعنی المنتسب الی الوجود، کالشمس والتامر واللابن، واین مطلب را بذوق‌المتألهین نسبت‌داده، حاشاهم عن‌ذلك.

وصدرالمحققین در کتب خود خصوصاً در اسفار، این مطلب را تزییف وتضعیف‌فرموده بوجوه عدیده، فلیراجع. و اما آنچه مهم از ایرادات است در این اوراق بیان نماییم.

مخفی نماند که ماهیت من حیث هی لیست‌الاهی، فی‌حد ذاتها لاموجودة و لامعدومة. یعنی هر دو ازمقام ذات اوخارج است، پس باضافه وضمیمه چیزی باو، یکون موجوداً بالحمل الشایع، ومع عدمه معدوماً کذلك. پس انتساب بحقیقت وجود اگر طارد عدم ونقیض وناقض نیستی باشد صح ترتب‌الاثارالمطلوبة علی‌الماهیة فی‌الخارج، والافلا، ولانعنی بالوجودالاماهو بذاته طاردالعدم وناقضه. پس نفی وجود ازماهیات موجودة فی‌الخارج و اثبات انتساب‌تارة

---

[1] ــ درآخر مباحث درمقام تحقیق در وحدت حقیقی وکثرت‌اعتباری بیان خواهد شدکه‌بنابر تأصل ماهیات درممکنات وتحقق وجود درحق‌که جمعی آنرا ذوق‌التأله نام نهاده‌اند و ازباب آنکه بدو اصل معتقدند از اثبات توحید درفعل نیز عاجزندگذشته ازآنکه قول بدو اصل با قواعد سازش ندارد و أدلهٔ طرفین قول به تفصیل را نفی‌می‌نماید.کثرت و وحدت هر دوحقیقی میباشند ومراتب علل و معالیل نیز متباین بالـذات می‌باشند. ونیز بیان میشودکه محقق مـلا جلال دوانی درحق اول نیزماهیت قائل‌است وبرطبق تقریری‌که درمقام فرق بین نحوهٔ انتزاع وجودازحق وتحقق ازخلق وممکن‌افادت نموده است درحق اول بماهیتی مجهولةالکنه معتقدست که مفهوم وجود ازآن بدون ملاحظهٔ حیثیتی تعلیلی انتزاع‌می‌شود ــ ج ل ــ

والتجلی والتطور والتشأن والاعتبار والحاظ اخری، لاوجه وجیه‌له اصلاً. و ازواضحات است نزد صاحبان عقل و ذوق مستقیم، که مناط موجودیت هرچیزی آن حیثیتی است که بدیل عدم او باشد، پس ناچار انتساب و اعتبار وتجلی الی غیر ذلك من الالقاب که مناط طرد عدم وناقض نیستی ماهیت انسان است ـ مثلاً ـ غیر آن حیثیتی است که مناط طرد عدم و نـاقض نیستی ذات واجب است، پس نشود همان حیثیتی که مناط موجودیت وطاردیت عدم احدهما است، همان حیثیت بعینها مناط طاردیت عدم دیگری باشد. پس توهم آنکه همان حقیقت وجود کـه منحصر در ذات واجب است طارد عدم ماهیت ممکنه است، بی‌وجه است زیرا عدمی که بدیل ونقیض است در احد هما، غیرماهو بدیل ونقیض فی الاخر، ولا یرتفع هذا النقیض والبدیل الا ببدله بماهو یقوم مقامه، لا بماهو مقام الاخر.

و دقت در این عرض زیاده لازم است[1]، فانه الاساس والعمدة فی الباب کما لایخفی علی اولی الالباب.

و از ما ذکرنا ظاهر شد که نفی وجود وعدم ازماهیت درچه مقام است وبحمل ذاتی و سلب ذاتی است نه بنحو حمل شایع، بلکه باین حمل اما موجودة اومعدومة. و ایضاً اگر فرض شود که ممکن بحسب ماهیت لیس الاهی، وترتب آثار خارجیه براو مایخرجه عن حدالتساوی، وآن مخرج کما عرفت هوالوجود، پس آنچه مطابق دارد بالذات فی الخارج هو الـوجود، و ماهیتش هر دواعتباری باشد، زیرا که ازواضحات است که ضم اعتباری باعتباری، مناط ترتب امور خارجیه مع قطع النظر عن اعتبار که مبدأ تأصل هرمتأصلی است، ولی این معنی باآنکه عین اصالت است که مقصود اهـل حکمت است، شایسته نیست که گفته شود که اعتبار الواجب یتعلق بوجوده الممکن. زیرا که وجود بنابـر این عین اعتبار واشراق است، کمایتضح انشاءالله تعالی.

وآنچه که گفته شده که لاوجود ولاموجود سواه وماتطلق علیه السوی، من شئونه الذاتیه و اطلاق السوی علیه من الجهل والعمی. لانغماسهم فی الاعتبارات والامـور الاعتباریة و غفلتهم عن الحقیقة وأطواره. «رمزدارد دوچشم اهل ظاهر...»

پس عرض می‌شود معلوم شد که تطور وتشأن و اعتبار وتجلی تمام اشراق فی مقام الفعل است، وچون طارد عدم ازماهیت انسان است فی الخارج فهوعین الوجود، اذلانعنی بالوجـود

1ـ یعنی هرماهیت که بوجود وتحقق متصف میشود ازآنجا که ذات ماهیت نسبت بوجود و عدم متساوی است باید ازناحیهٔ غیر متحقق وموجود شود و ازآنجا کـه ممکن مدخلیت در ایجادند نفس ذات ماهیت باضافهٔ اشراقیهٔ ازقبل واجب تحقق خارجی قبول نماید و چون هویت واجبی قبول حد ننماید مفاض بماهیت فعل و اثر واجب است وچون معلول باید قبل ازتحقق بـوجود خاص، درو جود علت بوجودی مناسب با وجود علت متحقق باشد که ازآن بوجوب سابق و وجود علمی تعبیر کرده‌اند وچون علیت عین وجـود علت است وعلت مفیض وجـود بنفس ذات مبدأ صدور معلول است، وجود در علت اقواست از وجود در معلول و جهت قوت و ضعف باصل وجود برمی گردد وچون وجود علت واجبی صرف الوجود است، معلول قهراً تفصیل وظهور علت است که نفس اضافه و ربط بعلت است و ظهــور وجود مصداق وجود است نه عدم نسبت این وجود بماهیت ممکن بالمجاز است وصدق تحقق و موجودیت به نفس این وجود بنحو حقیقت است ولذا کثرت حقیقی و وحدت مبدأ آن نیز حقیقی است ولامجاز فی الوجود ولاباطل ـ ج ل ـ

للانسان‌الامـاهو ناقض عدمه‌البدیل والنقیض للوجود، وتعبیر از این نحو وجود بتطور وتشأن واشراق وتجلی آنست کـه فعل واجب، تعالی شأنه، عین ربط وتعلق باو است، زیرا که اگر حقیقتی داشته باشد غیر از ربط وتعلق لکان فی‌دارالوجود وجود لاربطلـه به تعالی، پس هر مرتبط بالذات و مستفیض بالذات ومتعلق بـالذات ومعلول بـالذات ومجعول بالذات، حیثیت ذات او بعینها حیثیت ارتباط و استفاضه و تعلق ومجعولیت و معلولیت است وخـواهدبود، و انشاءالله تعالی، بیان‌خواهد شدکه هرچه بذاته مطابق‌مشتق‌ازمشتقاتست مطابق مبدأ اوخواهد بود، وبهمین جهت وجود ممکن‌لاقوام‌له الابقیومه، تعالی، و صفات‌الاعیان بالاضافة الی‌الباری کصفات الاذهان بالنسبة‌الینا، پس لاموجود سواه بحیث یکون هذا بماهو موجود شیئاً بحیاله، و ذلك شیئاً آخر، کل منهما متقدم بنفسه لابمعنی انه‌لاموجود سواه ولوبهذا النحو من‌الوجـود الربط‌التعلقی‌الذی حیثیة ذاته حیثیة‌الربط والتعلق: فله‌الغنی الحقیقی، تعالی شأنه، ولغیره‌الفقر الحقیقی، فمع کمال‌المناسبة‌فیما یطردالعدم، بینهما کمال‌المباینة‌لتباین‌الغنی الذاتی‌والفقرالذاتی، کمالایخفی.

و ازاین‌معلوم‌شدکه‌هر که‌موجودات تعلقیهٔ ارتباطیه رابنحو تعلق و ربط نبیند، دیدهٔباطن اوکور است، نه‌آنکه ارمداست، زیراکه ندیدن مظاهر بماهی مظاهر، بل‌بهیچ استقلال‌مظاهر ندیدن است، فافهم واستقم.

و ازاین بیان ظاهرشدکه اشراق حق وتجلی فعلی‌اوعین فعل او وعین وجود منبسط علی هیاکل‌الممکنات و الماهیات‌الامکانیه است، وبواسطهٔ آنکه یکطرف حق تعالی است و یـك است ویکطرف ماهیات اورا اضافه نامیده‌اند وچون نفس‌این‌اضافه تذوت‌ذاتست ومحقق‌حقایق است، او را باشراقیه توصیف‌نموده‌اند،فی‌قبال‌الاضافة‌المقولیة المتقومة بطرفین‌حقیقة، و ایجاد او وجود او البته معلوم است که حرفی عامیانه است، بل‌همین اضافهٔ اشراقیهٔ واجب من‌حیث القیام بفاعله، ایجاد، و من‌حیث‌القیام بقابله‌وجود، ومنه یظهر سرالامر بین‌الامرین[1]

فظهر من‌جمیع ماذکرنا، ان‌الحق ما علیه‌الحکمـاءالمتألهون والعـرفاءالشامخون، من ان‌الوحدة‌والکثرة کلیهماحقیقیان بنحوالوحدة‌فی‌الکثرة‌والکثرة‌فی‌الوحدة، چونکه‌وحدت‌وجود بماهو وجود، وحدت عددیه نیست، لینافی‌الکثرة، بل‌وحدت انبساطیهٔ اطلاقیه است، لاکانبساط الدم فی‌الاعضاء، ولاکـانبساط‌الدهن فی‌الطعام، ولاکـانبساط‌البحرفی‌الامـواج،لیلزم‌الاتحاد والحلول‌والتجزی، بل کانبساط‌الضوء فی‌اشراقاته والنورفی لمعاته والعاکس فی‌عکوسه.

1ــ واعلم ان‌للامر بین‌الامرین معنی اشمخ ممـاذکره‌الشیخ‌المحقق «قده» وهو، ان‌السالك اذا بلغ‌مقام‌الاستقرار والتمکین‌کماقال‌الله تعالی لاشرف خلقه، فاستقم‌کماامرت. چون سالك در این مقام ازمقام فناء رجوع بکثرت مینماید وبمقام صحو بعد ازمحو نائل میشود وبآخرین مرحله سلوك انسانی میرسد درعین رؤیت وحدت وحفظ آن بوجودی حقانی درکثرت سیر می‌نماید و حق درمظاهر خلقی درعین اوتجلی نموده و ازناحیهٔ نیل بمقام تمکین بعد ازتلوین وفناء عـن الفنائین و تحقق بمقام جمعیت اسماءالهیه ظاهـریه وباطنیه هیچ یك از وحـدت‌وکثرت‌وحق و خلق وبرا مانع‌ازمشاهده دیگری نمیباشد در این مقام عبدکامل بسروحقیقت ـ لاجبرولاتفویض بل‌امربین‌الامرین ـ پی‌می‌برد و ازحقیقت ـ هوالاول والاخروالظاهر والباطن ـ آگاه می‌شود. لسان این مقام ـ لنامع‌الله حالات... والامربین‌الامرین ـ است

و از اینجا معلوم شد که قول باشتراك معنوی مع‌القول‌بالتشکیك، که من کل منهما فریق من‌غیر تحقیق وتدقیق، منافات باکمال تباین واجب با ممکن‌ندارد، بل‌نسبةالممکن فی‌الوجود والی‌الواجب کنسبةالعکس الی‌العاکس،فان‌عکس‌الانسان‌یشترك‌مع‌عاکسه،علی انهماانسان‌لابقرو لاشجر، مع انه این‌العکس من‌العاکس. وچون توهم تشکیك عامی شده، لهذا جمعی با قول اشتراك معنوی ازتشکیك می‌گریزند، مع‌انه تشکیك خارجی. و تمام‌الکلام فی کل‌مقام من‌هذه المقامات فی‌محله، والغرض‌الاشارة الی‌ماهولب‌المطلب ومخ‌القول فی‌محل‌الکلام.

الفصل‌الثانی:
فی‌بیان عینیة صفاته‌الذاتیةالکمالیة مع‌ذاته‌المقدسیة جلت ذاته وعلت‌صفاته

وتحقیقه یتوقف علی‌تقدیم امور:

منها ــ آنکه ذاتی بردوقسم است: ذاتی‌فی‌باب‌الایساغوجی، که‌عبارت است ازمایتألف منه‌الشیء وماهوعلل قوامه، ویقال فی‌جواب ای‌شیء هو فی‌جوهره، وذاتی فی‌باب‌البرهان، و هو کل ماینتزع‌عن‌الشیء بلاضم ضمیمة، بل‌من‌حاق ذاته، کالامکان من ذات‌الممکن. و درمقابل هر کدام عرضی‌می‌باشد، قال‌المولی‌السبزواری «رحمه‌الله»

کــذلك‌الذاتــی بذاالمکان   لیس هوالذاتی فی‌البرهان

مثل‌الامکان هوالذاتی، لاالذاتی‌الایساغوجی بل‌ثانی منها.

حمل ذاتی آنست که‌محمول‌با موضوع متحد باشد درنفس‌الماهیه بعدازملاحظه نحوی ازمغایرت اعتباریه، کمغایرةالاجمال‌والتفصیل فی‌الحدود، و مجری این حمل ذاتی بالمعنی المذکور فی کتاب‌الایساغوجی است، لافی کتاب‌البرهان، کمایظهربالمراجعة الی کتب‌القوم.

وحمل شایع‌آنست که محمول با موضوع متحد باشند در وجود، نه درماهیت و مفهوم. پس حمل شایع اختصاص‌بعرض مقابل یکقسم ذاتی ندارد، بلکه درتمام اقسام عرضیات که از آنها است ذاتی‌فی‌باب‌البرهان‌جاری است، پس حمل شایع‌دائماً عرضی ثانوی فی‌قبال‌الذاتی فی‌باب‌الکلیات‌الخمس و ان‌کان‌المحمول ذاتیاً بمعنی‌آخرللموضوع.

منها ــ آنکه حمل ازجهت اخری‌ینقسم‌الــی‌حمل هوهو، و حمــل ذوهو، ویسمی‌الاول بالمواطاة، والثانی بالحمل بالاشتقاق. ومــراد ازحمل بالمواطات‌آنست کــه محمول درحمل محتاج به‌اشتقاق لغوی به اضافهٔ لفظ ذونباشد، فی‌قبال‌الحمــل بالاشتقاق. پس اگر مبدأ اشتقاق ابیض‌که بیاض است، بخواهد حمل شود، محتاج به اشتقاق است به اضــافهٔ لفظ ذو، فیقال: الجسم ابیض، او ذو بیاض، به خلاف نفس ابیض‌بماهو، لایحتاج‌الی‌شیء‌آخر. پس‌حمل‌عالم وقادر و ابیض واسود بماهو، حمل بالمواطاة وحمل هوهو است، نه حمل بالاشتقاق و ذوهو، اگرچه غیر واحد من‌اصحابناالاصولیین این اشتباه راکرده‌اند.

قال‌العلامةالطوسی، قدس‌سره،فی‌شرح‌الاشارات فی‌بیان‌الحمل بالمواطاة مــالفظه:«و هنا نوع‌آخریسمی بالمحل‌الاشتقاق، وهوحمل ذو هوکالبیاض‌علی‌الجسم، والمحمول بذلــك الحمل لایحمل علی الموضوع وحده‌بالمواطاة، کمایقال: الجسم‌ابیض، والمحمول بالحقیقة هوالاول...» انتهی.

ومراده من الاول هو النوع الاول من الحمل، ای الحمل بالمواطاة. پس ظاهر شد که حمل اوصاف اشتقاقیه بماهی اوصاف کما هو حمل شایع کذلك حمل هوهو و بالمواطاة، فلا ینبغی الغفلة عنه.

منها ــ آنکه براهین علمیه در کتب اهل معقول آنست که وجود واحد، دارای دو ماهیت بماهما ماهیتان نمی‌شود، اما مطابقهٔ مصداق واحد با مفاهیم متعدده، فلا برهان علی خلافه، و هر مفهومی نسبت بهر مصداقی ماهیت اونیست، بلکه ماهیت عبارتست از مایتألف منه جوهر الشیء لاکل ماینتزع عن حاق ذاته، وقد عرفت، ان الذاتی قسمان، پس مثل امکان منتزع است از ذات ممکن بلاضم حیثیة الیه وراء حیثیة ذاته، والا لم یکن فی حد ذاته ممکناً بل بلحاظ امر خارج عن ذاته، ومثل انتزاع وجوب عن حقیقة الوجود الواجبی، فانه لو لم یکن فی حد ذاته بلاحیثیة زائدة علی حیثیة ذاته واجباً، لکان فی حد ذاته اما ممکناً اوممتنعاً، و هو خلف. وهمچنین است معلومیت ممکنات ومقدوریت آنها للباری تعالی، فان الممکن من حیث ذاته خارجاً عن قدرته تعالی، بلکه عرض می کنم البته قبول دارید که لا حد وجودی لعلمه ولقدرته، تعالی، و از واضحاتست که مصداق علم وقدرت، وجود است، کاری بزیادت وعینیت نداریم، پس اگر واجب لاحد لعلمه وجوداً و کان مطابق علمه الوجود، فعلمه صرف الوجود، حیث انه صرف الوجود حیث انه صرف العلم، وقدرته صرف الوجود ووجوده تعالی صرف الوجود، مع ان من البدیهی ان صرف الشیء لایتکرر ولایتثنی. پس در کمال ظهور است که همان صرف الوجود است که صرف العلم است وصرف القدرة، لان هذه الکمالات عین الوجود، حتی فی الممکنات، فهنا محدود وهناك غیر محدود. وچون غیر محدود است وحیثیت وجود، کافی در وجود آنها است، می‌گوییم: هو صرف الوجود وصرف العلم وصرف القدرة وهکذا سائر الصفات الکمالیة، فحیثیة وجوده عین حیثیة وجوبه و حیثیة علمه وقدرته وهکذا.

منها ــ آنکه هر معنی وصفی اشتقاقی که ازمرتبهٔ ذات انتزاع شود بلاحیثیة زائدة علی حیثیة ذاته، البته مبدأ آن وصف هم انتزاع خواهد شد، زیرا که اگر مبدأ درمرتبهٔ ذات موضوع، محقق نباشد، پس البته درمرتبهٔ خارجه ازمرتبهٔ ذاتست، والمفروض: انتزاع المشتق عن نفس مرتبة ذات الشیء، فالوجود موجود لهذا الوجه، کما ان الواجب عالم وعلم، واذا کان المعلوم نفس ذاته، کان علماً وعالماً ومعلوماً. ومن هذا الباب قول المعلم الثانی: «وجود کله، وجوب کله، حیاة کله، علم کله، قدرة کله» ومن هذا الباب ماذکرنا سابقاً من ان المجعول بالذات حیثیة ذاته حیثیة المجعولیة، فنفس هذه الحیثیة جعل وربط وفعل وعلم فعلی ومشیة فعلیة الی غیر ذلك من الالقاب والنعوت لفیضه المقدس.

منها ــ وجود هر محدودی دارای جهت وجدانی وجهت فقدانی، همان اندازه وجدان محدود بفقدان حد وجودی اوست، ولازم او حد عدمی اوست، و اگر از ذوات الماهیه است، ماهیت حد ماهوی او است. وآنچه قابل اندکاك وشایستهٔ اندماج است در کامل محدود است لابحده العدمی اوالماهوی، زیرا که هیچ وجودی خاصه صرف الوجود مطابق بالذات و ماهیت عدم نخواهد بود، والالزم انقلاب ماسنخه بحیث یطرد العدم الی مایقابله اوالی مالایأبی عن الوجود والعدم، وهومحال. فظهر فناء المحدود فیما لاحد له.

واما نقض بوجوب و استحباب، پس می‌گوییم: اگر ارادهٔ ضعیفهٔ غیر بالغة حدالارادة الشدیدة الاکیدة الوجوبیه است البته نفس ارادهٔ ضعیفه بمقدار وجدانها مندکة فی الارادة الشدیدة، لکن الاستحباب لایکون استحباباً فی قبال الایجاب الابماله من المرتبة المحدودة، لعدم بلوغ مرتبة الفوق، والمحدود بماهو محدود، یباین غیره، محدوداً کان اوغیره. فقولهم: بسیط الحقیقة کل الاشیاء، ای نفس المحدود، وهو الوجود، ولیس بشیء منها، ای بماهی محدودة بالحدود الماهویة والعدمیة، ولذا تدخل فیه الجوهر والعرض بماهما جوهر وعرض، ولوالقی عنهما حدودهما و لوحظ وجودهما، دخلا فی الکلیة. وفرق بین آنها و صفات کمالیه آنست که حدود فارقه مابین جوهریت وعرضیت وجسمیت ومادیت وصوریت، دخیل است دراتصاف حقایق آنها بعناوین مزبوره، بخلاف علم وقدرت، فان العلم کماذکر مراراً حقیقته عین الحضور، ولم یؤخذ فیه ان یکون ما به الحضور عرضاً او جوهراً نفسانیاً اوعقلانیاً، بلکه فی العلم الحصولی للممکن عرض، وفی علمه بنفسه جوهر نفسانی، وفی علم العقل بذاته عقل، وفی الباری تعالی، وجود واجبی[1]

منها ــ آنکه وجود دوقسم است عینی خارجی، و ذهنی، والاول: هوالذی یترتب علیه الاثار المطلوبة من الماهیة المتحدة معه، اذا کان من ذوات الماهیة و کان الوجود وجوداً لها لا وجوداً بالذات لشیء وبالعرض لشیء آخر.

والثانی: مالایکون کذلك، و هولایکون الافی ذوات الانفس لمن یعقل فیه الکیف النفسانی اوخروج من القوة الی الفعل، فما یکرر فی الکلمات من الانسان اللاهوتی و الجبروتی والمثالی والناسوتی، لیس المراد وجود الانسان بالذات فی تمام العوالم، بل وجوده هوالوجود الناسوتی المادی، و غیر هذا العالم موجود بنحو آخر تبعاً لوجود غیره، ففی عالم اللاهوت و هوعالم الاسماء والصفات موجود بالعرض وبالتبع، والوجود الحقیقی هوالوجود الواجبی الذی هومن غایة صرافته وشدة احاطته ونهایة بساطته کل الوجودات بنهج الوحدة والبساطة، فیلزمه فی مرتبة متأخرة عن ذاته لا بالتأخر الوجودی وجود عناوین الاسماء و الصفات بمالها من لوازمها، ای الاعیان الثابتة، فالوجود اولا و بالذات للواجب وثانیاً وبالعرض لمفاهیم الاسماء والصفات و لوازمها، و کذلك المراد من الانسان الجبروتی، فان العقل کماقال ارسطاطالیس: کل الاشیاء علی نهج البساطة، فالوجود اولا وبالذات هوالعقل و ثانیاً وبالعرض للانسان الجبروتی، و هکذا الامر فی الانسان المثالی[2] فان عالم المثال، کماعلیه اهل التحقیق هو العالم المشتمل علی صور العالم الجسمانی فی الصورة الخیالیة للنفس الکلیة، فیکون الموجود بهذا العالم کالموجود فی عالم الخیال

۱ــ اکثر این مقدمات بنابر ممشای عرفا مخدوش وقابل منع است. بنابرمبنای موحدان همانطوریکه شیخ عطار فرمود درمقام ذات وغیب مغیب اطلاق وجود ازباب تفهیم است و چون ذات قبول تعین نمی‌نماید. و دیگر آنکه وجود خارجی و ذهنی یعنی علمی وظلی درسلك وجود واحد شخصی قرار دارند و وجود دارای افراد ومراتب نیست تا درآن بحسب اصل تفاوت و درجات فرض شود

۲ــ بنابر مسلك تحقیق انسان بحسب حقیقت دارای درجاتی از وجودست که همهٔ فرد بالذات انسان محسوب میشوند مثلا رب النوع انسان وآدم اول اولی بانسانیت است از انسان مثالی وهکذا. بلی انسان مادی باعتبار تحقق دروجود انسان ملکوتی یا جبروتی بوجود خاص خود تحقق ندارد، چون علت وجوداً اقوی مشتمل است برمعلول با امری زائد.

المتصل، ولشباهة احد هما بالاخر، جعل عالم المثال عالم الخيال المتصل وهـو العالم المنكشف لاهل الكشف والشهود.

وبالجملة فلم يوجد الانسان بوجود خارجي يكون وجوداً له لالغيره الافي هذا العالم، و اذا تحققت هذه الامور نقول:

بعد از آنكه معلوم شد كه حمل مقصود فيمانحن فيه، حمل شايع است ومنافـات با ذاتيت حقايق صفات وانتزاع مفاهيمها عن نفس ذات الواجب، ندارد، و آنكه حمل ـ هوهو ـ منحصر بحمل اولى ذاتى نيست.

وآنكه انتزاع مفاهيم متعدده از مصداق واحد ومطابقة معانى متكثره با وجود واحد معقول است، و دخلى به تحقيق وجود واحد ندارد.

و اينكه موجودات بوجوداتها، لابحدودها الماهوية والعدمية مندكة في وجود موجدها، واضح وآشكار مى شود كه وجدان ذات واجب خود را وحضوره بنفسه وعلم غيبه عن نفسه، كه قطعاً ليس بامر زائد على ذاته، وجدان همهٔ موجودات است بنحو الجمع والبساطة التى ليس قوامها بساطة؛ وبراهين عينيت صفات كماليه با ذات اقدس، كه مراد رجوع همه حيثيات مفهوميه است بحيث وجود واجب جل وعلا، در كتب مبسوطه مذكور است، غرض مجرد دفع موانع متوهمه ازعينيت بود، والا از واضحات است كه هرچه ازعوارض حقايق وجودات است، بماهـو وجود كه مستلزم نقص وتحدد نباشد وممكن باشد بامكان عام، از براى واجب ثابت است بنهج وجـوب، زيرا كـه كمالات وجوديه عين حقايق وجـوديه‌اند بـالبرهان، لبداهة انالمـاهية ليست الاهى، فيحتاج للاتصاف باحدى الصفات الكمالية الى حيثية تقيدية، و تلك الحيثية لاتكون الاالوجود، والالجرى فيه المحذور المذكور، فيتسلسل اويدور، فلابد من الانتهاء الى وجود كان بذاته من دون حيثية زائدة مصداقاً ومطابقاً لتلك الصفة الكمالية، فاذا كان الموصوف والمطابق محدوداً، كانت الصفة كذلك، و ان لم يكن محدوداً كانت الصفة كالموصوف. پس علم در واجب صرف الوجود است، و ازهمين وجود صرف، همهٔ صفات كماليه بحوصرات انتزاع مى شود، وليس فى الواقع تمايز بين الصفة والموصوف الا بالمفهوم، فحيثية وجوده الواجبى حيثية جميع الكمالات. فالعجب كل العجب من ارجاع هذا المعنى الى مقالة الاشاعرة القائلة بزيـادة الصفات[1] وتعدد القدماء، ولاحول ولاقوة الا بالله.

ودر اخبار معصومين «عليهم السلام» و كلمات عرفاى شامخين وحكماى راسخين تصريحات است بهمين نهج از عينيت فى توحيد الصدوق «رحمه الله» عن الصادق والرضا عليهما السلام: «ان الله علم لاجهل فيه، وحياة لاموت فيه ونور لاظلمة فيه...»

وفى رواية اخرى «ذات علامة سميعة بصيرة»

وفى رواية اخرى: «لم يزل الله عزوجل ربنا، والعلم ذاته ولامعلوم، والقدرة ذاته ولامقدور»

1ـ اين مطلب درمقاله سيد ـ رضى الله عنه ـ واضح وآشكار خواهد شد كه حضرت علـم ومقام واحديت كه اسماء ومظاهر اسماء بتجلى حق در كسوت صفات و اعيان وتحقق اسماء و اعيان و تميز آنها بحسب تجلى تفصيلى وشهود المجمل مفصلا وتنزل الـوحدة بصور الكثرات غيـر از معتقد اشاعره قائلان بصفات زائده است.

وفي رواية اخرى: «دِيناحي الذات، نوري الذات، عالم الذات...» الى غيرهامن الروايات.

پس واضح است که «كمال الاخلاص نفي الصفات عنه» بمعنى آنكه في الواقع صفت و موصوفى باشد نه آنكه اورا دليل برعدم عينيت صفات بگيريم.

واعجب منه ارجاع قوله عليه السلام: «ليس لصفته حد محدود...» الى ذلك، باآنكه صريح عبارت نفى حد است ازصفت نه نفى صفت بنفى حد، و دعوى ارادة نفي الحد وجوداً وخروجه عن محل الكلام، ظهرفسادها مما مر، فان المقصود هوالاتحاد بالحمل الشايع لاالذاتي، فراجع.

اما كلمات حكماء وعرفا، پس شاهد مدعاى مذكوركتب قومست، قال المعلم الثاني: «وجود كله علم كله قدرة كله حياة كله» واصرح ازاين عبارت درعينيت في الوجود واحد لكل بنحوالوحدة والبساطة، سراغ نداريم، ومتحد است اين مضمون بامضامين اخبار مذكوره، و سابقاً معلوم شدكه هرمشتق كه از مرتبهٔ ذات موضوع انتزاع شود مبدأ او هم انتزاع مى‌شود، پس وجه تعبير معصومين «عليهم السلام» و بزرگان، معلوم شد، وحمل كلام مذكـوربرمبدئيت و ومنشأيت للعلم، و آنكه غرض آنست كه علم حق تعالى همان علم است ازساحت مقدسهٔ اهالى علم، بعيداست، كمالايخفى، خصوصاً آنكه نفس مبدأ را برذات مقدسهٔ او بحمل هوهـو، حمل كرده‌اند، باآنكه اگر حمل مشتق هم مى‌نمودند، بعيد نبود، بلكه بالدقه، نسبت باين سنخ معانى ممكن مى‌شود، كماسيأتي، انشاءالله تعالى.

واصرح از اين عبارت، فرمايش صدرالدين قونوى است كه از اساطين فن عرفانست، قال في النصوص: «اسمه عين صفته، وصفته عين ذاته، وكمال نفس وجـوده الذاتي الثابت له من نفسه، لامن سواه، وحياته وقدرته عين علمه وعلمه بالاشياء ازلا عين علمه بنفسه، بمعنى انـه علم نفسه بنفسه، وعلم كل شيء بنفس علمه بنفسه...» وجاى ديگر مى‌فرمايد:

«علم نفسه بنفسه في نفسه، وان علمه بنفسه سبب لعلمه بكل شيء».

قال بعض العارفين من الصوفية: «الهوية الـواجبة[1] انمايدرك ذاتهـا لذاتها في ذاتها، ادراكاً غيرزائد على ذاتها، ولايتميز عنها لافي العقل ولافي الواقـع، و هكذا يـدرك صفاتها و تجلياتها واسمائها كذلك ذاتية عينية غيرظاهرة الاثار ولا متميزة الاعيان بعضها عن بعض».

وآنچه مذكوراست دركتب اهل معرفت ازترتب اسماء وصفات وتقدم وتأخربعض آنها بربعض، فيمابعد بيان مى‌شود انشاءالله تعالى. البته شخص بايد متشابهات‌را ارجاع بمحكمات و ظواهررا ارجاع باظهريانص نمايد، مع ان المتبع هوالبرهان.

وآنچه درمقدمهٔ اخيره عرض شدكه شيء را بالـذات دونحو از وجود بيش نيست، و وجود بالعرض بسيار است، معلوم شدكه قيام اعيان ثابته ومفاهيم اسماء وصفات بذات اقدس اگربتبع وجـود جمعى احاطـى بسيط واجب است، فهوالموجود بالـذات، وعناوين صفاته الكمالية بمالها من لوازمها اى الاعيان الثابتة موجودات بالعرض والتبع، نظيرالوجودوالماهية،

1ـ مراد ازهويت واجبه مقام احديت وجودست كه عرفا آنرا اولين جلـوهٔ ذات وحكما آنرا تمام هويت واجبى ميدانند، وسيجيء تفصيل هذا آخر الرسالة.

فان‌الموجود بالحقیقة هوالوجود، والماهیة موجودة بالعرض، فلاکلام، زیراکه این‌معنی نشود مگرآنکه حقایق صفات، عین ذات وحیثیات آنها حیثیت وجود واجبی است، و وجودات همه مندکة فی وجوده تعالی، لاندکاک کل ضعیف فی‌القوی، المعلوم بالذات نفس ذاته، وماهیات اشیاء و مفاهیم صفات واسماء، چون درحاق حقیقت هیچ وجـود را ندارد، والازم الانقلاب لامحالة معلومة بالعرض، واگر عینیت حقایق واندکاک وجودات فی‌بسیط الحقیقه، انکار شود، لامحالة قیام مفاهیم اسماء وصفات وقیام ماهیات اشیاء بذات باری تعالی، بنحو قیام «فیه»است یابنحو قیام «عنه» وچون این وجود مفروض‌که عین حقیقت‌قیام‌است وجود بالذات آن مفهوم و آن ماهیت است، لابد دوقسم بیش نیست، یاخارجی است یاذهنی، پس اگرقیام «فیه» است و وجود خارجی این محال است، بداهة استحالة ان‌یکون موجود من‌الموجـودات عقلیاً کان او مادیاً، حالافیه‌تعالی، واگرقیام «عنه» باشد، این قیام فعل است بفاعله، کـه قیام صدوری است، دراین صورت جزماً وجود خارجی معقول نباشد، وچون وجود خارجی ماهیت انسانست مثلاً بالذات لایتبع الوجود الواجبی، فالـلازم ترتب الاثار المطلوبة منه خارجاً، و در اسماء و صفات، پس اشکال دیگردارد، وآن اینست که قیام «عنه» چون قیام معلولست بعلت منشأصدق عالم بر باری تعالی، نشود[1]. والالازم‌صدق‌کل‌معلول علی‌علته، بلی صدق مبدئیت وموجدیت که نفس عنه‌باشد می‌شود، پس‌لامعنی للعالم فیه‌تعالی الاموجدالعلم‌العالم‌ـفیسئل عن‌انهذاالوجود هل‌کان معلوماًله‌تعالی قبل وجوده، املا؟، بلی این مطلب درعلم فعلی‌که منطبق بروجود منبسط است، ضرری ندارد، فانه حاضرله، تعالی بذاته، والعلم هوالحضور، لکن‌کلام درحضور قبل الایجاد است.

الفصل الثالث :

فی‌اعتبارالوجود

وجودگاهی ملاحظه می‌شود درمقسم بماهو، مـن دون‌نظرالـی مرتبة من‌مراتبه فیعرضه اعتبارات‌ثلاثة، فتارة‌یلاحظ‌بشرط‌لا،ای‌بشرط‌التجرد عن‌النقایص‌الامکانیه،واین‌مرتبةوجودواجبی است عندالحکماء، بل‌جملة من‌العرفاء، کمانقل‌فـی‌الاسفار وفی شرح‌الفصوص وفـی‌جملة من کتب‌الحکمة، واخری یلاحظ لابشرط الاضافة الی‌التحدد والتقیدالامکانیة، واین مرتبه‌را وجود منبسط وفیض مقدس وحق مخلوق به ومشیت وفعلیت میدانند.

وثالثة یلاحظ بشرط شیء، و هواثرفعله تعالی، ای الـوجودات الامکانیه، واین مرتبه را وجودمنبسط‌دانند، ونسبةالمرتبة الثانیة الی‌الثالثةنسبة المطلق‌الی‌المقید دون‌المرتبة الاولی،

---

۱ ــ این‌بحث واین مطلب که وجود معلول‌بر‌علت‌حمل نشود. وبااینکه معلول باعتبار آنکه‌معلوم علت است‌ملاک‌عالمیت‌علت نشوداگرچه درلسان اهل نظرشهرت دارد، ولی‌اصل‌ندارد،حمل‌رقیقت برحقیقت‌ازباب‌وجدان‌حقیقت مررقیقت را وسریان‌حق دراشیاء واحاطهٔ‌او بر اشیاء ازاصول‌قائلان بوحدتست‌و گفتیم که‌جمیع‌مراتب‌وجودی‌مراتب‌علم‌حقند‌بمعنی‌عالمیته‌و کافهٔ‌حقایق‌مراتب‌اراده‌او بنده بمعنی‌مریدیته‌تعالی‌لا مرادیته‌کمانص‌علیه صدرالحکماء فی‌الاسفار. الا له‌الامروالخلق‌وهوعال‌ودان فی‌عین دنوه وعلوه. تحقیق این مسأله بعدازنقل جواب سیدمکاشف خواهد آمد ــ ج ل ــ

وان نسب الی بعض الجهلة من الصوفية وهو کفروزندقة کما لایخفی. واین تقسیم متعارف در کتب حکمت بل بعض کتب عرفانست، ویك تقسیم دیگر هم هست که مخصوص اهل معرفتست، و این تقسیم بملاحظهٔ همان مرتبهٔ وجود واجب است کما یظهر وجهه. انشاءالله تعالی. گاهی ملاحظه می‌شود نفس وجود حقیقی من غیر تقید بالتعینات الصفاتیة و الاسمائیة ولا بعدمها، حتی اینکه تعبیر از او بوجود ایضاً للتفهیم، کما عن المحقق القونوی، واین اطلاق ازقیود وعدمهاهم ملحوظ بنحو معرفیت است، نه آنکه خود قیدی باشد، نظیر المجهول المطلق لایخبر عنه، والمعدوم المطلق کذا وکذا، والبته معلوم است که لابشرطیت باین معنی منافاتی بابه شرط لائیت بمعنی اول ندارد، پس صرف الوجود که همه حیثیت ذاتش حیثیت هستی است من دون تخلیط بغیره لوحظ علی نهج عدم اعتبار تعین ولا اعتبار عدمه. واین مرتبه را لااسم له ولارسم. و غیب الغیوب وهویت مطلقه می‌نامند کما اینکه بشرط لائیت بالمعنی الاول منافات بابشرط شیئیت بالمعنی الاخر ندارد، زیرا که ملاحظهٔ وجود مجرداً عن الحدود الامکانیة متجلیاً بکمالاته الذاتیة فی غایة الملائمة، وهمین مرتبه از وجود را که نظیر ماهیت من حیث هی می‌باشد ومرتبهٔ احدیت می‌نامند کما فی الاسفار وشرح الفصوص وغیرهما من کتب اهل المعرفة، واشکال براینکه احدیت انصفات و اسماء است و مفروض بیان مرتبهٔ لااسم لها ولارسم لها است وارد، لان هذه الوحدة ذاتیة لاوصفیة، وما برای اثبات این مطلب اصطلاحاً این عبارت را از کتاب عارف محقق مدقق مولی عبدالرزاق کاشانی شارح فصوص[1] نقل می‌نماییم:

قال: «التجلی الذاتی هو تجلی الذات وحدها لذاتها، وهی الحضرة الاحدیة التی لانعت فیها ولااسم ولارسم، اذالذات التی هی الوجود الحق المحض وحدته عینیة، لان ماسوی الوجود من حیث هو وجود لیس الا العدم المطلق، وهو لاشیء محض، فلایحتاج فی احدیته الی وحدة و تعین یمتاز به عن شیء، اذلاشیء غیره، فوحدته عین ذاته وهذه الوحدة منشأ الاحدیة والواحدیة لانها عین الذات من حیث هی، اعنی لابشرط شیء ای المطلق الذی یشمل کونه بشرط ان لاشیء معه، وهو الاحدیة، وکونه بشرط ان یکون معه شیء، وهو الواحدیة، والحقایق فی الذات الاحدیة کالشجرة فی النواة وغیب الغیوب» انتهی.

پس واحدیت واحدیت ذاتیه دخلی به احدیت وصفیه و واحدیت وصفیه ندارد، و در کلمات دیگران هم انقسام وحدت به این دوقسم موجوداست، وهمین مرتبه از وجود لااسم و لارسم له را حقیقة الحقایق می‌نامند کما فی الکتب المتقدمة و غیرها، بلکه خود این عبارت که مذکور شد «والحقایق فی الذات الاحدیة کالشجرة فی النواة، وهی غیب الغیوب» دلالتی بروجه مناسبت وصحت اطلاق او دارد، بلی ذات را مع لحاظ الحقایق که مراد مرتبهٔ علم است حقیقة الحقایق می‌نامند، کما اینکه وجود منبسط ومظهر اعظم او که عقل اول باشد أیضاً، حقیقة الحقایق می‌نامند، والاول حقیقة الحقایق بقول مطلق، والثانی حقیقة الحقایق الامکانیه و وجود واضح، و همین مرتبه از وجود را که حقیقة الحقایق می‌نامند عارف جامی اراده نموده حیث قال:

متحد بودیم با شاه وجود   نقش غیریت بکلی محو بود

---

[1]ـ شرح فصوص محقق کاشانی چاپ قاهره (۱۲۹۲ هـ. ق) ص۳۰۲

وایضاً گفته :

بود اعیان جهان بی‌چند وچون — ز امتیاز علمی و عینی مصون

وبعد ازاین‌مرتبه که «لااسم ولارسم لها»[1] مرتبهٔ احدیت است کـه مرتبهٔ بشرط لائی از تعینات سائرصفاتست، و خود این‌هم اگرچه تعینی است، ولی تعینی ثبوتی حقیقی نیست، کتعین العلم والقدرة والارادة، و بعداز این مرتبهٔ واحدیت است کـه ملاحظهٔ وجـود واجبی است بشرط تعینات الاسماء والصفات، و مبدأ همهٔ تعینات تعین علم است[2] وتعین علمی منشأ ظهور عناوین اسماء وصفات ولوازم‌آنها که اعیان ثابته است می‌باشد، واین مرتبه ظهور علمی است فیض اقدس نامیده شد.

ووجه تعبیر ازاین مرتبه بواحدیت آنست که در مرتبهٔ سابقه، اعتبار عدم تعینات بـود، پس مجالی از برای تـوهم کثرت نبود، بخلاف ایـن مرتبه کـه ملاحظهٔ همهٔ تعینات شده در ملاحظهٔ تعین‌علمی که مبدأ همهٔ تعیناتست فلذا می‌گوئیم، که واجب مع‌هذه‌الکثرة، لان‌الکثرات مفهومیة و الوجود واحد، پس احدیت[3] بلحاظ بطون ذاتست و واحدیت بلحاظ ظهور ذات، و وجه تعبیر ازاین مرتبه بفیض اقدس آنست[4] که ظهور اسماء وصفات بلوازمها ظهور ذاتست لذاتها فی‌ذاتها، نهنا ظهور واحد ینسب‌الی‌الذات بالذات والی الاسماء والصفات بـالعرض، نظیرهرماهیت و وجودی که موجود ینسب الی‌الوجود بالذات والی‌الماهیة بالعرض، نه‌آنـکه دو وجود حقیقی است.

پس‌فیض حقیقی‌وتجلی حقیقی‌تجلی‌واحداست‌بالاضافة الی‌الذات‌الظاهرة بذاتها لذاتها فی‌ذاتها حیث‌انهانور محض والنورعین‌ظهور وتجلی ذاتست وبالاضافة الـی عناوین الاسماء والصفات تجلی صفاتست، پس این تجلی فیض اقدس ازآنست کـه مستفیض غیرازمفیض و متجلی غیراز متجلی‌له باشد درمقابل تجلی افعالـی‌که فیض مقدس باشد کـه مقدس است از حدود امکانیه و نقائص فی‌ذاته حیث انذلك تجلی‌الکامل فی‌مرحلة فعله، وشبهه‌یی نیست کـه مرحلهٔ‌جلاء عندالعرفاء، مرتبهٔ‌فیض اقدس‌است، ومرتبهٔ‌استجلاء مرتبهٔ‌فیض‌مقدس است، واولی رامرتبهٔ‌ظهورنامند وثانیه رامرتبهٔ اظهارمی‌نامند، زیراکه درآن مرتبهٔ سابقه، الاسماءوالصفات

۱ــ متعلق احدیت درتجلی احدی، ظهور ذاتست واحدیتی که مقام لااسم ولارسم له از آن تعبیر کرده‌اند وبآن غیب‌الغیوب وکنزمخفی نیز اطلاق شده است احدیتی است که طرف تعلق آن‌بطون ذاتست وباین لحاظ محققان گفته‌اند، تجلی در احـدیت بمعنی احدیت محال است. منشأ ظهـور واحدیت تجلی احدی‌است که مقام اجمال وجمع حقایق اسمائیه وصفاتیه ومظاهراسمائی متصل در واحدیت میباشد.

۲ــ منشأ کلیهٔ تعینات، مفاتیح غیب مستجن در احـدیت است که حقیقت وجـود در این موطن بواسطهٔ حب ذاتی وطلب مفاتیح غیب التی لایعلمها الاهوطلب ظهورنماید وازناحیهٔ طلب مفاتیح صوراسماء وحقایق بعداز تعین بصورت اجمال درصورت صورتفصیلی ظاهر می‌شوند.

۳ــ ولایخفی که متعلق واحدیت باعتبار بطون احدیت وبحسب ظهور بظهور و تفصیلـی اتم مما فی‌الواحدیه صورخلقی است علماً وعیناً.

۴ــ ای اقدس مما ان‌یکون‌المفیض غیرالمفاض والمستفیض چون در این مقام‌کثرت فقط علمی است نه‌عینی.

موجودة بوجوده تعالی وظاهرة بظهوره، بخلاف عوالم اخر که موجودة بایجاده، و ظاهرة باظهاره. قال المحقق العارف عبدالرزاق القاسانی فی الاصطلاحات: «الجلاء هوظهورالذات المقدسة لذاتها فی ذاتها، والاستجلاء ظهورها لذاتها فی تعیناته» انتهی.

اگر ازتعینات، مراد تعینات امکانیه باشد در کمال ملایمت بااصطلاحات قومست،واگر مراد اسمائیه وصفاتیه باشد، خلاف اصطلاحست، وبحسب اصطلاح آخر تجلـی اول و تجلی ثانی مراداست، واولیت وثانویت باعتبار متجلی له است، نه باعتبار متجلی وتجلی، کمالایخفی.

قال بعض العارفین: «فلما وجدالاسماء والاعیان طالبة للاستجلاء،وهوظهورها لانفسها و ظهوربعضها لبعض، وهوایضاً کان طالباً للاستجلاء، لیتم ظهورها فی الاستجلاء، فظهر نوره الذاتی فی صورة تلک الاسماء والاعیان فی العین، تم ظهوره بها واستوی علی العرش» انتهی.

پس بنا برین می‌شود کلام محقق کاشانی را توجیه نمود، باینکه ظهور ذات لذاته فی ذاته بظهور اسماء وصفاتست، زیرا که ظهور الله بآشکاراشدن کمال ذاتی است، و اوبظهورصفت علم وظهور صفت قدرتست، وهمین مرتبه جلاوفیض اقدس است، کما اینکه ظهـور ذات در تعینات صفات بنحوی که صفات ظاهر شوند ونسبت ظهور بخود صفات داده شود، باین است که صفات مظهری باشد[1] وآنوجودمنبسط است که فیض مقدس باشد ولذا گفته‌اند: «المجالی خمسة، والمراتب ستة، لان المرتبة الاولی لیس مجلی لشیء» واما مرتبهٔ احـدیة الجمع کـه مرقـوم فرموده‌اند مرتبهٔ واحدیت است.

پس عرض می‌شود قال المحقق فـی الاصطلاحات: «الاحدیة اعتبار الذات مـع اسقاط الجمیع، و احدیة الجمع اعتبار الذات من حیث هی هی، بلااسقاطها ولااثباتها، بحیث یندرج فیها نسبة الحضرة الواحدیة» انتهی.

پس معلوم می‌شود که مرتبهٔ احدیة الجمع بعداز مرتبهٔ احدیت است و بـعداز مرتبهٔ غیب الغیوبی است، وفوق مرتبهٔ واحدیت است، نه آنکه عین اوست، و او نمی‌شود مگر آنکه ذات مستجمعه جمیع کمالات ذاتیه ملاحظه شود بماهوهو، لابماهوعالم وقادر، الی غیر ذلک، کی یکـون عین مرتبةالواحدیة، ولابـاسقاط تعینات الصفات، کی یکـون عین مرتبة الاحدیة، ولاخالیاً عن کل اعتبار، حتی یکون عین مرتبةغیب الغیوب.

واما سلوك این طریقهٔ انیته از عرفای شامخین در مرحلهٔ اسماء وصفات، پس نه ازجهت تغیروسنوخ حالاتست درمرتبهٔ ذات واجب تعالی شأنه، بلکـه خفاء وظهور بحسب اعتبارات مظاهرومدارکست. قال بعض العارفین: «لاشك ان طرفی بطون الذات وظهورها انما یتمایزان بحسب المدارك والمشاهد،وظهورها لها باعتبار، وخفاؤها عنها باعتبار آخر، یسمی بالاول ظاهراً وبالاخر باطناً، واما بالقیاس الی الذات نفسها، فلاظهور علی بطون ولا بطون علی ظهور».

وقال المحقق صدرالدین القونوی: «واما تنزیه اهل الکشف، فهولاثبات الجمعیة للحق مع عدم الحصر والتمیزلاحکام الاسماء بعضها عن بعض، فان کل حکم لیس یصح الی کل اسم».

وقال ایضاً: «وللذات لازم واحد فحسب، وهولایغایره نسبة و ذلك اللازم هوالعلم».

---

1 ــ مظهروی باشد ــ خ ل

وقال ایضاً: «ان کل ظاهر فی مظهر ذاته، یغایر المظهر فی وجه او وجوه الاالحق، فانه‌ان یکون عین الظاهر فی المظهر...»

باری تمام این اعتبارات اعتباراتی است واردة علی ذات واحدة وکمالاته الذاتیة مستجنة فی ذاته، و باعتبار کل کمال هو عین ذاته له مظهر فی عالم الاسماء والصفات، وله مظهر فی عوالم اخر، لکن الفرق هو ان ظهور الاسماء والصفات ظهور المعانی، فلامحالة یکون ظهورها بنفس ظهور مطابقها، بخلاف المظهر الایجادی الظلی، کما لایخفی.

و تقدیم و تأخیری که در مرتبهٔ ذات ومراتب صفات است، تقدیم و تأخیر فی الوجود نیست که منافی عین بودن صفات باشد، بلکه ترتب طبعی ذاتی است، زیرا که بدیهی است که موجود لایتصف بالعلم بما هو علم الابعد ثبوت الموضوع و تقدمه، فان کان العلم غیر الذات کان التقدم فی الوجود والا فبالذات والطبع.

قال المحقق القونوی: «ان الماهیات عبارة عن تعقلات الحق، فانها تعقلات منشأة التعقل بعضها عن بعض، لابمعنی انها تحدث فی تعقل الحق، تعالی عما لایلیق به، بل تعقل البعض متأخر المرتبة عن البعض، وکلها تعقلات ازلیة ابدیة علی وتیرة واحدة...»

وبهمین اعتبار وارد در اخبار المعصومین، سلام‌الله علیهم اجمعین من قولهم: «علم، و شاء، واراد، وقدر، وقضی، وامضی» وکذلک تراهم یقولون: «ان علمه بنفسه عین علمه بماسواه» کما تقدم عن القونوی مع ان علمه بنفسه متقدم بالذات علی علمه بماسواه، وکذلک تراهم یقولون «یتأخر الوجوب عن العلم» مع ان الوجوب الذاتی لیس منفکاً عن وجوده قطعاً، فلیس هذا التقدم والتأخر الابالطبع والذات، ومن حیث المرتبة لافی الوجود، وربما یختلفون فی تقدم شیء و تأخره کما فی الحیاة، فانهم اختلفوا فی تقدمها علی العلم من حیث ان الحیاة شرط العلم والشرط مقدم طبعاً علی المشروط ، الی غیر ذلک من الشواهد التی یطلع علیها المتتبع، کما ان برهان مسبوقیة کل تعین بلاتعین لایقتضی الاالتقدم الطبعی الذاتی، لاالتقدم فی الوجود کی ینافی العینیة، خصوصاً که تعینات نزد آن حضرت اعتباری است و اونیست مگر عناوین اسماء وصفات و ماهیات ولوازم آنها.

وماهم مدعی عینیت آنها نیستیم. بلکه مدعی عینیت کمالات ذاتیه که حقایق آنها هستند میباشیم، ولذا درمقام تعبیرات می‌گویند: کمالات ذات واجبی مستجن درذات اوهستند، ولیس ذلک الالان ذاته لمکان بساطته کل الکمالات، بلکه بفرمایش صدرالمحققین اگر قطع نظر شود از عناوین اسماء وصفات که حاکی از کمالات ذاتیه هستند، البته ذات بحت بسیط که صرف الوجود است هویت مطلقه وغیب مکنونست، زیرا که وجود بما هو وجود علی الخصوص صرف الوجود الذی لاجهة له الاالوجود، درهیچ مدرکی از مدارك حاضر نشود، والاانقلب الذهن خارجاً. پس نشود از او تعبیر نمود الابمفاهیم تدل انه کذلك، کهویة مطلقة وغیب مطلق ونحوهما، کما اینکه اگر بخواهیم تعبیر ازاو بکنیم بما هو واجد الکمالات المستجنة فیه، لابدان یعبرعنه بالعالم والقادر واشباههما، بلکه غیب الغیوب گفتن هم بملاحظهٔ آنست که حقایق صفات که کمالات ذاتیهٔ مستجنه باشد فی حد ذاتها لابمفهومها غایب هستند، کغیبة الذات، لکن فرق آنست که آنها مفاهیم مفاهیمی می باشند که بآنها حکایت شود بخلاف الوجود الحقیقی، فانه لایحضر

فی‌ذهن احد، والوجود المفهومی العنوانی من‌اقسام المفاهیم وفی‌قبال الوجود الحقیقی، وان امکن‌ان‌یعبرعنه بنحوفناء العنوان فی‌المعنون، ولذا تقدم عن‌المحقق القونوی «ان‌قولنا:وجود للتفهیم، لانه عین‌هذه‌المرتبة» بلکه ازمحقق کاشانی صاحب اصطلاحات استفاده نمودکه بین غیب مطلق وغیب هویت مطلقه وبین غیب مصون وغیب مکنون نیزفرقست. قال: «غیب‌الهویة والغیب‌المطلق هوالذات باعتبارا للاتعین، والغیب المکنون والغیب المصون هوالذات و کنهها الذی لایعرفها الاهو، ولهذا کان مصوناً عن‌الاغیار، مکنوناًعن‌العقول والابصار...»

گمان حقیر آنست که‌برحسب اصطلاح حقیقی غیب مطلق عبارت‌ازهمان مرتبهٔ احدیتست که وجود بشرط لا باشدکه مراد از ذات باعتبار لاتعین است وغیب مکنون این اعتبار راهم فاقد است، که نه‌اعتبار لاتعین شده ونه‌اعتبار عدم اعتبار، وچون مرتبهٔ احدیت‌هم، مرتبهٔ‌اسقاط جمیع تعیناتست الاهمین تعین کـه مبدأ اوتعین غیرحقیقی است، لذا اورا در جمله‌یی ازکتب معرفت ، اول المراتب شمرده‌انـد، و او را تـوصیف بمقام لااسم‌لـه ولارسم، نموده‌انـد، والله العالم .

و از جمیع ماذکرنا معلوم شدکه التزام بحدوث عالم بملاحظهٔ این سنخ‌تقدم ابـداً کافی دراعتقاد بحدوث نیست، برای اینکه همین سنخ تقدم را علت برمعلول دائماً دارد،واین عین حدوث ذاتی است، کما اینکه التزام بحدوث دهری‌هم همین اشکال را دارد، زیرا کـه دهر مجامع باعالم وباعلت عالمست، پس مرجع‌امر بتقدم بالذات[1] خواهـد بـود لاالتقدم فی‌الوجود.

1ـ نه‌ازباب تقدم ذاتی و رجوع حدوث دهری بحدوث ذاتی قـول سیدمحقق داماد قابل مناقشه است، بل‌که ازاین باب که دهرقدیم است وعلت تامه زمانیات، علت قدیم ملازم معلول قدیم‌است، چه ازعلت منفک باشد وچه نباشد مگرآنکه نحوهٔ وجود معلول سیال بالـذات وحادث بالزمان باشد بحسب اصل جوهرذات وگرنه تبدیل ظرف وجود معلول دهرتبهٔ آن بمرتبهٔ متأخر ازعلت قدیم نفی قدم ننماید ــ جلال ــ

خاتمة

ملاط تعدد دلیل اگرچه تعدد کبری است، ولی مکرراً عرض شده : فناء اشیاء فی ازل الآزال فی الذات الاقدس، بمعنی دارا بودن صرف الوجود است مادون خودرا بالغاء حدوده الماهویة والعدمیة ولاحقیقة لاحاطته، تعالی، فی مرتبة ذاته الاوجدانه لکل وجود ولکل کمال وجود. پس حقیقت فناء ، محاط بودن هرموجودیست لوجوده الصرف، و تعدد الفاظ بلکه تکثرمفاهیم حاکی ازمطلب واحد، موجب تعدد دلیل[1] نمی‌شود. اللهم انا نسألك العصمة من الزلل فی القول والعمل.

سید جلال‌الدین آشتیانی

---

۱ - ارجاع مطلب عرفا بمسلك محققان ازحکما بی‌وجه است چون آنها تصریح کرده‌اند که هرچیز که درخارج هست وازلوازم هستی وی آنستکه آثار مختصهٔ وی بروی مترتب گردد یا از آن قبیل است که درترتب این آثار محتاجست بضمیمه که مادام که بوی منضم نگردد آن آثار بروی مترتب نگردد، یامحتاج نیست بضمیمه، بل که آن آثار بی‌اشتراط انضمام امری مغایر وی بروی مترتب می‌گردد. ازآنچه محتاجست بضمیمه بممکن تعبیر میکنند، وازآنچه محتاج نیست بواجب، وازآن ضمیمه بوجود. صوفیه قائلان بوحدت وجود که ارباب کشف و شهودند بآن رفته‌اند که ذات واجب تعالی عین آن ضمیمه است که وجودست و وی بذاته بهمهٔ اشیاء محیط و در همهٔ اشیاء ساری، و وجود همهٔ اشیاء باحاطه وسریان ویست دریشان.

فرق بین مسلك عرفا وحکمای قائلان بوحدت حقیقت وجود آنستکه وجود نزد عرفا واحد شخصی است وعندالحکما واحد سنخی باین معنا که وجود دارای افراد متعددست که مرتبه وفردی ازآن که نسبت بتعینات امکانی بشرط لاست و صرف وفوقما لایتناهی بمالایتناهی‌ست شدة وعدةومدةواجب الوجود وعلة العلل ومراتب و افراد مشوب بماهیات وحدود عدمی ممکناتند که مفاض از حق وجودات خاصه و مجهول بالذات نفس وجوداتست.

اول فیض صادر از حق، عقل اول و نور اول است عندالحکما ومفاض ازحق اصل وجودساری درحقایق است نزد عرفا که ازآن به وجودعام و مطلق ونفس رحمانی وفیض مقدس تعبیر نموده‌اند.

برهان بروحدت شخصی به مذاق عرفا از این قرار استکه وحدت اصل وجود غیر از وحدات مخصوص ماهیاتست. یعنی وحدت اطلاقی و وحدت خارجی است و وحدت اطلاقی همان وحدت شخصی استکه بالذات صرف است و صرف وجود منحصرست در فردی واحد جزئی حقیقی مطلق لابشرط غیر مشوب که قبول تعدد نمی‌کند، لذاغیر او ظهور و تفصیل آن می‌باشد. پس حقیقت وجود منحصرست بفرد واحد و غیر او حقیقت وجودنمیباشد.

انسان مادامی که در عالم کثرت قرار دارد وکثرت او را فراگرفته است وحق را متجلی وظاهر درمجالی ندیده وهمه کثرات را درمسلك وحدت ملاحظه نمی‌نماید از مشاهده وحدت عاجزست لذا شرط شهود وحدت گشتن وفناء از هرچیزست ازجمله فناء ازوجود وفناء ازاین فناء نیزشرط فناء حقیقی‌است واین فناء درمقام تجلی حق باسم قهار ومالك و وارث ومفنی و معید برای جمیع خلائق حاصل میشود وکمل از اولیاء درهمین نشأت آنرا مشاهده نمایند، چون قیامت بحکم موتوا قبل ان‌تموتوا قائم میشود وحق اول را شهود نمایند در حالی که سائل

←

و مجیب در خطاب لمن‌الملك اليوم، لله‌الواحد القهار. اوست. چون وجود واحد شخصی است وصرف شیء تعدد نپذیرد اصل وجود ظاهر ومتجلی است باعتبار مقام احدیت ذاتی وهمان اصل مظهرست باعتبار تنزل وظهوروسریان درمجالی.

بهمین ملاحظه جمیع مراتب وجودی درجات علم و وجود و قدرت ومشیت حق است بمعنای عالمیت و قادریت ومریدیت اونه بمعنای معلومیت ومقدوریت‌ومرادیت.

ازآنجا که کثرت عارض بروجود وقیود طاری براطلاق ذاتی منبعث ازاصل وحدت‌حقیقیهٔ صرفه است واین کثرت چون باصل وحدت برمی‌گردد، محققان گفته‌اند وحدت حقیقی وکثرت اعتباری است. بلی بنابرتباین درحقایق وجودی وبنابر نفی وحدت شخصی از وجود، کثرت حقیقی خواهد بود. چون اهل کلام ازحقیقت فناء کثرات هنگام تجلی حق باسم قهار، انعدام‌خلق وتبدیل وجود بعدم فهمیده‌اندگفته هنگام نفخه اشیاء بعدم صرف منقلب شوند حتی المجردات و ندانسته‌اند که وجود عدم قبول ننماید وفناء حقایق درقیامت فناء جهت خلقی و بقاء جهت حقی است واین فناء اگرنصیب کامل شود قبل ازنفخه قیمت وجزای آن فقط حق است. ممله عاشقان بشارت که نپاید این جدائی—برسد زمان وصلش بکند خدا، خدائی؛ لایخفی که این فناء غیراز انطواء کثرت دروحدت است که شیخ علامه اعلی‌الله قدره فرمود، چون فناء درهمه احوال‌ثابت است ومانع شهود همان حجاب لازم دارغروست فافهم.

وضع تاریخی تفکر و فلسفه در ایران

ظاهراً بحث درباب وضع کنونی فلسفه در ایران کار آسانی است اما درحقیقت مشکلات بسیار دارد، زیرا برای تعیین این وضع باید تحقیق کنیم که تفکر فلسفی چیست و ما با آن چه نسبتی داریم. آثار و کتب و مقالات فلسفی که درسالهای اخیر چاپ شده از آن جهت که مظهر مقام و مرتبه ما در تفکر است، می‌تواند مفید باشد. ما تقریباً ازصد سال پیش با غرب تماس گرفتیم و از آن زمان سرنوشت ما بسرنوشت تمدن غربی بستگی پیدا کرد. در ابتدا توجه مختصری هم به فلسفه شد اما این توجه دیرنپائید وکسی درصدد برنیامد که به آثار کلاسیك غربی رجوع کند. اصلاً متجددان ما بفلسفه چندان علاقه‌ای نداشتند زیرا نمی‌دانستند و نمی‌توانستند بدانند که بنای عظیم تمدن غربی برمبنای فلسفه تأسیس شده است. مترجم کتاب تقریر درباب روش درست بکار بردن عقل (افضل الملك کرمانی) اجمالاً توجه کرده بود که مابعدالطبیعه ریشه درخت علم است. نمیدانم این نکته را هم از دکارت اخذ کرده بود یا استنباط خود اوست؛ می‌دانیم که دکارت درنامه‌ای یکی از دوستانش مابعدالطبیعه را ریشه درخت علم می‌داند که تنه آن علم طبیعت است و... قاعدةً باید افضل الملك این معنی را از دکارت نقل کرده باشد. بهرحال بعداز افضل الملك[1] کسی باین نکته مهم توجه نکرد و به فلسفه غربی اعتناء جدی نشد و اگر اعتنائی شد، آنرا نوعی فضل تلقی کردند تا اینکه محمدعلی فروغی کتاب سیرحکمت در اروپا را نوشت. فروغی مردی ادیب وفاضل بود وفلسفه را فضل می‌دانست وعجب آنکه فضلای دیگر که بعداز او آمدند اثری فاضلانه‌تر از سیرحکمت دراروپا ننوشتند ودرطی مدتی قریب به بیست سال جز چند کتاب درسی چیزی در زمینه فلسفه غربی نوشته نشد[2] درواقع این دوره صدساله تماس ما باتمدن غربی دوره فضل است ودرطی این مدت حتی یك اثر تحقیقی درباب فلسفه غربی نوشته نشده است و ای بسا که تمام مشکلات، دراقتباس تمدن غربی به امرغلبه فضل بستگی دارد زیرا این غلبه، هم مانع رسیدن ما به غرب شد وهم ما را از سوابق تاریخی خود دور کرد.

متجددان، سخن دکارت را درباب وحدت تمدن واینکه فلسفه ریشه درخت تمدن است

۱ـ همکارما آقای دکترمجتهدی که در این مسائل مشغول مطالعه هستند می‌توانند این نکته را روشن سازند.

۲ـ در این ده‌پانزده سال اخیر بعضی متون مختصر وآثاری درتاریخ فلسفه ترجمه شده است که نشانه نوعی توجه تازه است

جدی نگرفتند و به فلسفه‌بی‌اعتنا ماندند واین بی‌اعتنائی با دشمنی نسبت به‌سوابق تفکر اسلامی ملازمت پیدا کرد. بعضی صریحاً اعراض ازگذشته را توصیه کردند و بعضی دیگر بمتابعت از شرق‌شناسان‌گذشته را بعنوان امری‌که می‌تواند مورد تتبع قرارگیرد، مورد نظر قرار دادند و برای آن شأنی جز این قائل نشدند. به‌پیش‌آمد دیگری دراین اواخرهم باید اشاره کرد و آن نشر آثار مارکسیستی وماتریالیستی بود.دراین‌آثار ضدیت باگذشته شدت و حدت‌بیشترداشت اما نویسندگان آن در ظاهر به‌تتبع اهمیت نمی‌دادند زیرا نوشته‌ای‌که باید ازآن دستور عمل استنباط شود وصورت ایدئولوژی دارد، مجموعهٔ منقولات نمی‌تواند باشد. معذلك این‌آثار اثرمهمی در تثبیت موقع ومقام‌ما نسبت به‌گذشته و آینده داشت؛ ازیکسو بی‌اعتنائی‌ما را به فلسفه غربی توجیه کرد و ازسوی دیگر در روش تتبع‌گذشته وآثارگذشتگان مؤثر شد. بعبارت دیگرقواعد و اصولی‌که فضلای‌ما از غرب‌گرفته بودند براثر این پیش‌آمد مسلمیت و قبول همگانی یافت.

پس درحقیقت متجددان‌ما هرچندکه درظاهر به‌فرق و طوایف مختلف تقسیم شده بودند درآنچه به‌تمدن غربی وگذشته تاریخی مربوط می‌شد اتفاق نظرداشتند یعنی‌گذشته را دوره جهل وبی‌خبری می‌خواندند وبطورکلی ازفلسفه روگردان بودندوآن را بانحاء وصور مختلف نفی می‌کردند.

چرا باگذشته مخالف بودند و آن را دوره جهل و بی‌خبری می‌خواندند؟ اینها غالباً هیچ اطلاعی ازمآثرگذشته نداشتند.وحتی فضلای آنان اطلاعات خود را ازآثار شرق‌شناسان گرفته بودند.بنظرآنان بشر در دوره قرون وسطی آزاد نبوده وامتیاز بزرگ دوره جدید نسبت به‌قرون وسطی اینست‌که بشرآزادشده است. وقتی سخن از آزادی وبستگی بمیان می‌آیدباید توجه‌کنیم‌که همواره آزادی، آزادی از چیزی است وبستگی‌هم باید بستگی به‌چیزی باشد. قرون وسطائیان بسته به‌چه چیز بودندکه بشر در دوره جدید ازآن بستگی آزاد شد؟آنها بستگی به‌شریعت وکلیسا داشتند واین شریعت وکلیسا هیچ رده و مخالفتی را تحمل نمی‌کرد وباین جهت مخالفان واهل رده مورد ایذاء قرار می‌گرفتند وحتی‌کسانی زنده زنده درآتش‌سوختند پس این مخالفت‌باقرون وسطی در ظاهر یك اصل ومبنای بشردوستانه دارد. فعلاً درمقام جدل بااین طایفه می‌توانیم بگوئیم‌که در تمدن دوره اسلامی جدال ونزاع برسراصول دیانت از قرن دوم هجری آغاز شده و درحدود ده قرن دوام داشته است ودرطی این مدت درباره توحید ونبوت ومعاد نزاع‌های شدید درگرفته وکسانی مثل ابن‌راوندی ومحمد زکریای رازی منکر نبوات‌شده‌اند وکسی‌هم متعرض آنان نشده‌واگرشده این تعرض درعالم بحث ونظربوده است البته‌امام احمدحنبل رادر دوره‌مرجیئ‌معتزله بحکم خلیفه تازیانه زدند و بعدها حلاج را بدار آویختند وسهروردی‌وعین‌القضات‌را‌کشتند. شایدمتجددان تازیانه‌زدن به‌احمدحنبل را عیب‌ندانند زیرا بنظر آنان احمد فقیه ومحدث قشری بوده است اما چون سه‌بزرگوار دیگر بفتوای اهل ظاهر بقتل رسیده‌اند می‌توان حکم قتل آنان را سند ظلم وقساوت وظلمت قرون وسطی دانست نمیدانیم‌که اگرحلاج و سهروردی وعین‌القضاة در دوره دیگروحتی در دوره جدید بودند بـا آنان چه معامله‌ای می‌کردند پس در مورد تمدن اسلامی چه بگوئیم‌که فرق مختلف تقریباً با

آزادی آراء خودرا بیان می‌کردند، جواب اینست که این دوره‌هم، دوره ظلمت بوده است زیرا بهرحال شریعت غلبه داشته است وگرنه نفس غلبه واستیلا مورد مخالفت نیست. آیا در دوره جدیدکه بشر ازبستگی بهشریعت آزاد شد بستگی تازه‌ای پیدا نکرد؟ و اگر پیدا کرد این بستگی بچه چیز بود؟ بشر در دوره جدید ازقید شریعت آزاد شد وبه خود بستگی پیدا کرد وهمین بستگی بخودکه عبارت ازهومانیسم (مذهب اصالت بشر) است باآزادی‌وآزادگی مشتبه شد؛ بدیتقرار می‌توان گفت که بشرازبستگی بشریعت قرون وسطی آزاد شده وبه شریعت دیگری تعلق پیدا کرده واین شریعت جدید علم تحصلی کمّی وتکنولوژیك است که برمبنای هومانیسم قراردارد در دوره جدید ودرعصرما هرچه بنام علم جدید وایدئولوژیهای هومانیست صورت‌گیرد موجه است وبرطبق آن انواع وصور مختلف قهروکین وکینه توزی وحتی تحقیر وتخفیف تفکرمصاب است. پس آزادی وبندگی وامثال آن بهانه است و متجددان چون نمی‌خواهند ونمی‌توانند درمعارف قرون وسطی وارد شوند بآن برچسب ضدیت بابشر وسلب آزادی از وجود انسان می‌زنند وچه خوب بودکه بحث خلاف و اختلاف میان دونحوه تفکر درقرون وسطی و در دوره جدید صورت جلی پیدا می‌کرد اما چرااین اختلاف همواره‌مجمل مانده وموارد مخالفت‌درچند شعار خلاصه شده است؟ جهت این امرآنست‌که کمتر در ذات و ماهیت تمدن جدید تحقیق شده و قواعد وارزش‌های معتبر درآن را در حکم احکام شریعت تلقی‌کرده ودرمقابل شریعت قدیم قرار داده‌اند.

اگر درقرون وسطی،کلیسا تاب تحمل مخالفت باشریعت نداشت، علم‌جدید، به‌اعتباری کلیسای تمدن جدید غربی شده وچون وچرا درباب آن روانیست. فرقی که این شریعت با شریعت قرون وسطی داردداینست‌که نسبت شریعت قرون وسطی بکلی باحقیقت آن منقطع‌نشده بودوحال‌آنکه‌درعلم‌جدیدودرنظرمعتقدان‌به‌این‌شریعت،فلسفه‌که‌درحکم‌مبنا وطریقت تمدن‌غربی است‌کم وبیش مورد غفلت قراردارد و در ایدئولوژیها ومذاهب اصالت علم واصالت‌تاریخ واصالت منطق منحل شده است.

پیداست‌که فرق واختلاف ذاتی میان شریعت بمعنی ظاهردین وشریعت علمی وجوددارد واگراین دورا باهم قیاس می‌کنیم ازجهت آنست‌که در دوره جدید تمدن غربی، علم قائم مقام شریعت شده وصفاتی به‌آن نسبت داده می‌شودکه اختصاص به‌شریعت دارد یعنی چنانکه چون وچرا دراحکام‌شریعت روانیست دراحکام وقوانین علم هم چون وچرا نبایدکرد؛ علم‌هم مانند شریعت‌امرقدسی‌است ومی‌تواند ضامن نظام روابط ومناسبات‌ومعاملات مردمان باشد[1].

1ــ می‌دانیم‌که گالیله بابیان این مطلب‌که‌کتاب تدوینی بدست بشرنوشته شده و امکان تحریف درآن وجود دارد اهمیت مطالعه درکتاب تکوینی راکه ازتصرف وتحریف دورمانده است مورد تأکید قرارداد. البته مقصودگالیله‌این نبودکه فیزیك را بجای شریعت بگذارد معذلك از لحن کلام او می‌توان استنباط‌کردکه میان علم تکوینی‌وعلم تشریعی رقابت تازه‌ای درشرف آغازشدن بوده است امثال‌ارنست رنان‌واگوستن‌تیری‌هم بعدها نسبت قدس به‌علم دادند تاواجد تمام‌صفات یك‌شریعت‌باشد‌اینکه احکام شریعت وبطورکلی احکام تکلیفی‌ازنوع احکام‌انشائی‌است وقوانین علمی صورت خبری دارد مهم نیست زیرا درگذشته حتی ارباب علم نظری‌هم مدعی نبودند که تقدیر اعمال و افعال بشر مقدور عقل باشد وحتی فلاسفه این اعمال را در مآل امر مبتنی‌ــ

بحث درباب ماهیت علم جدید ونحوه تلقی‌ما نسبت بآن شرط لازم فهم وضع کنونی تفکراست اما قبل از این بحث باید بدانیم که درچه وضعی باتمدن غربی مواجه شدیم. این اندازه‌هم که فعلاً اشاره کردیم برای این بودکه وجهه نظرمتجددان وجهت مخالفت آنان باگذشته واعراض از طرح حقیقت وباطن تمدن غربی را روشن سازیم وعجب آنکه قطع علاقه ازگذشته و روگرداندن ازباطن تمدن غربی لازمه اثبات تصور ترقی دانسته شده است غافل ازاینکه لفظ ترقی‌گرهی ازکار فروبسته‌هیچ قومی نمی‌گشاید بلکه حصول وتحقق ترقی مستلزم‌اینست‌که باتذکر تاریخی به‌اساس تمدن غربی‌که ترقی کمی ومادی از لوازم آنست توجه شود.

ازصدسال پیش‌که ما باغرب تماس پیداکردیم شایدکسی این پرسش را مطرح نکرده باشدکه چرا هرچه بیشترترقی پرست شدیم معبودکمتر رونشان داد. اهل شریعت در دوره‌ای که‌ارتباط‌شریعت‌وحقیقت‌قطع شده‌باشد، پرسش‌نمی‌کنندوچشم‌وگوش‌آنهابحکم‌شریعت می‌بیند وبحکم شریعت می‌شنود[1] وبهمین جهت است‌که‌گاهی‌بدیهیات حسی وعقلی مورد انکار قرار می‌گیرد[2]. دراین وضع هیچکس را نمی‌توان ملامت‌کردکه چرا تفکر را بجد نگرفته است. ماوضع‌خاصی درتاریخ خود داشتیم‌وبی‌آنکه این وضع‌را درك‌کرده باشیم قهراً وارد درتاریخ غرب شدیم ووضع زندگی وتمدن وتفکرما نه‌فقط بوضع‌کلی و عمومی تمدن غربی بستگی پیداکرد بلکه این بستگی، بستگی مقلد بمرجع تقلید بود.

پس وضع فلسفه درکشورما صرفاً تابع اوضاع واحوال تاریخی و اجتماعی وتمدن خاص نبود واکنون‌هم چنین نیست بلکه بوضع‌کلی تفکر درعالم هم ارتباط داشت اما بیان

← برعلم نظری می‌دانستند اما در دوره جدید این تصور غلبه داردکه دستورعمل را می‌توان وباید از احکام وقوانین علمی استنباط‌واستنتاج کرد.

1ــ دراین موردهم باید به‌تفاوت میان شریعت مبتنی بروحی وشریعت هومانیست و مخصوصاً به ارتباط شریعت باحقیقت توجه داشت.

2ــ درمجلسی‌که بحث ازمعماری بود چیزی‌گفتم‌که بنظرخودم درحکم بدیهیات بود وگمان می‌کردم توضیح واضحات می‌دهم مطلب این بودکه معماری‌گذشته براساس علم‌کمی ومحاسبه‌نبوده است وفی‌المثل معماران شاردن ومسجدشاه اصفهان نه‌میزان مقاومت مصالح را محاسبه می‌کردند ونه به‌علومی‌که معماران‌کنونی میدانند آشنائی داشتند ازهمه سو فریاد برخاست‌که اگر علم نداشتندچه داشتند و... لابد تصورکرده بودندکه آنها جاهل بوده‌اند یامن نسبت جهل بآنان داده‌ام‌درعصرمامردم معمولا میان‌انحاءعلم تمیز قائل نیستند وعلم‌گذشته را مرتبه ناقص این علم کنونی می‌دانند ومقصود من این بودکه این تلقی سطحی را ردکنم وبگویم علم معماران بزرگ گذشته نحو دیگری ازعلم بوده‌که باعلم‌کمی امروز تفاوت داشته است وگرنه می‌بایست معماری امروزصورت‌کامل معماری‌باشد. نکته‌ٔدیگری‌که مجلسیان را سراسیمه و پریشان‌کرد این بودکه گفتم معماری اعم از معماری‌کنونی ومعماری قدیم صرفاً مبتنی برعلم نبوده وهنرتابع علم‌حصولی نیست اگر علم‌را باشریعت اشتباه نمی‌کردند این پریشانی و سراسیمگی ازکجا بود وچرا سخن ساده وواضح مرا رده تلقی‌کردند سخنی‌که خلاف آن‌را در هیچ‌کتاب مربوط به تاریخ معماری نمی‌توانند بیابند وشگفت آنکه‌بعضی ازحاضران قاعدةً می‌بایست‌تاریخ معماری‌هم خوانده باشند.

فلسفه درجات و مراتب دارند در فضل هم درجات هست وهمه فاضلان را نمی‌شود در یك سطح ومرتبه قرار داد بطورکلی فاضل در فلسفه کسی است که بعضی‌آراء فلاسفه را بدون آنکه بعمق‌آن پی برده باشد و نسبت آن را با اصول و مبادی بداند باز می‌گوید ومی‌نویسد او می‌تواند نقل اقوال‌کند درگذشته فضلا چندان شأن ومقامی نداشته‌اند و غالباً عنوان فاضل بقصد تخفیف‌کسان به‌آنان داده می‌شده است چنانکه نصیرالدین طوسی، امام فخر رازی را فاضل شارح می‌خواند وچنانکه‌گفتیم جانب انصاف را مراعات نکرده است این فاضل شارح کسی است‌که شاعری درحق او گفته است:

غلط امرء بابی علی قاسه هیهات قصتر عن مداه‌ابوعلی

من بشعر شاعرکاری ندارم شاید در آن غلو باشد اما به امام فخر عنوان فـاضل دادن ناشی از تعصب و خصومت است و درست نیست‌که اگرکسی درآراء ما تشکیك روا دارد او را جاهل بدانیم ولی در تاریخ فلسفه اسلام این رسم بوده است و این نحو معامله بامخالفان اختصاص‌به‌نصیرالدین ندارد به‌گوهرمراد لاهیجی مراجعه فرمایند و ببینند که با چه بی‌باکی نسبت جهل و معرکه‌گیری به‌حسن بصری می‌دهد دیگر اهل فلسفه هم درمورد غیر اهل فلسفه از این قبیل حکم‌ها بسیار کرده‌اند[1] اصولاکسی‌که رأی و نظر مستقل دارد و این رأی و نظر مستقل‌اومبتنی‌برمبادی‌واصول‌است‌صرفاًفاضل‌نیست زیرافاضل‌رأی ونظر مستقل درفلسفه ندارد و اگردارد سطحی و بی‌اساس است‌گفتیم‌که متقدمان به‌اهل‌فضل‌اعتنائی‌نداشته‌اند چنانکه‌غزالی در احیاء علوم‌الدین می‌نـویسد «اگر استاد او بهرأی و اختیار مستقل نباشد بل عادت او آن بودکه مذاهب وآنچه‌گفته‌اند نقل‌کند از او احتراز نمایندکه اضلال او بیش از ارشاد باشد» مع‌هذا فـاضل بودن عیب نیست و حتی درحد خود حسن است و هیچکس را به این عنوان که فاضل است نمی‌توان ملامت و سرزنش کرد حتی فضل برای اهل فلسفه لازم و ضروری است اما فاضل در فلسفه بودن وبصرف فضل، در معقولات مداخله‌کردن دیگر فضل نیست بلکه جهل مرکب است و با این فضلی‌که ما داریم چون وچرایمان در مسائل سطحی خواهد بود و باآن نمی‌توان از وضع تاریخی خود در برابر غرب چیزی ادراك‌کرد[2] دراین وضع اعم‌از اینکه فلسفه را اثبات یا نفی‌کنیم این نفی واثبات هردو بی‌اساس و بی‌مبناست و اگـر اثبات فلسفه هم بشود در واقع این اثبات نفی است ولی آنچه ما می‌بینیم اینست که در و دیوار با فلسفه مخالف است این مخالفت ازکجاست؟ آیا علت این مخالفت غلبه فضل است.

تردید نیست‌که‌انکار سطحی فلسفه باغلبه فضل مناسبت وحتی ملازمت دارد اما این‌غلبه علت نفی و انکار فلسفه نیست درست است که امروز بنام دفاع از فلسفه و حتی بـا ادعای ترویج فلسفه، فلسفه را خراب ونابود می‌کنیم اماچنان‌نیست‌که بااصلاح برنامه واتخاذ تدابیر بتوان این‌وضع را تغییرداد مؤسسات و دانشکده‌هائی راکه فلسفه درآن تدریس می‌شود می‌توان حفظ‌کرد وحتی توسعه داد تا بهتروبیشتر فلسفه تدریس‌کنند وناشرآثار فلسفی باشند اما وجود دانشکده‌ها و مؤسسات‌که درحد خود لازم است اثر جلی در وضع فلسفه نمی‌تواند

۱ــ ظاهراً این رویه را ناشی ازکبر وخودبینی می‌دانند اما توجه‌کنیم‌که فلاسفه ازجهت یقینی که بمبادی تفکرخود داشتند، وجهی جز جهل و بی‌خبری در انکار منکران فلسفه نمی‌دیدند.

۲ــ این پر مدعائی را بر من ببخشایندکه با فضل اندك و هنوز فاضل نشده، دربـاره طبقات و طوایف اهل علم‌حکم‌می‌کنم به‌رحال چیزی حس‌کرده‌ام‌که باصداقت می‌نویسم وامیدوارم این راستی توأم با سادگی موجب رنجش‌کسی نشود

داشته باشدبهترین معلمان‌ومدرسان فلسفه نمی‌توانند فلسفه را از وضعی که دارد نجات دهند و اینکه‌گاهی کسانی با مبتذل‌ترین و عوامانه‌ترین سخنان که نام فلسفه بر آن‌گذاشته شده است بدفاع وحمایت از فلسفه برمی‌خیزند در آن بعنوان شوخی زمانه باید نگاه کرد پس آیا نباید ازفلسفه دفاع کرد ومگر نه اینستکه تمام فلاسفه ازافلاطون تا هگل جداً از فلسفه دفاع کرده‌اند. نکته در همین‌جاست که دفاع از فلسفه تازگی ندارد بعبارت دیگر اگر در عالم کنونی نسبت به فلسفه بی‌اعتنائی می‌شود نباید تصور شودکه فلسفه بر اثر بی‌اعتنائی ضعیف شده وبا سعی و کوشش ومجاهده می‌توان آن را تجدید کرد.

توجهی که در سالهای اخیر به فلسفه اسلامی می‌شود می‌تواند منشاء آثار بزرگ شود اما باید متوجه بود که وضع فلسفه در عصر حاضر در عین حال که متضمن بی‌اعتنائی بفلسفه است احیاناً توجه به‌آن را نیز ایجاب می‌کند مطلبی که قابل انکار نیست اینست که فلسفه در تمام شئون زندگی ما نفوذ و رسوخ کرده است و حتی نفی نادانسته و کورکورانه فلسفه هم منشاء و اساس فلسفی‌داردکه ما از آن بی‌خبریم. بابی‌خبری از این معنی توجه ما به فلسفه اسلامی هم مشکل می‌شود.درست است‌که ما بدون استمداد از فلسفه اسلامی راه بجائی نمی‌بریم و هیچکس در این مملکت نمی‌تواند اهـل نظر و تفکر فلسفی شود مگر آنکه آشنـای خلوت متفکران اسلامی شده باشد اما بدون توجه به‌تفکرغربی که نتایج‌آن درتمام عالم بسط یـافته است از آموختن فلسفه اسلامی هم طرفی بر نمی‌بندیم.برای آزادی از استیلای تمدن غربی صرف تمسك به‌فلسفه اسلامی کافی نیست و اگر کافی بود، در زمانی که آخوند نوری و امثال او حـوزه بزرگ تدریس فلسفه داشتند چرا و چگونه غـرب توانست مستولی شود کسانیکه نمی‌دانند قدرت یك تمدن در وحدت آنست و شئون تمدن را منفك از هم می‌دانند جواب می‌دهند که غرب باقدرت اقتصادی وسیاسی خود بربسیاری از اقوام استیلا یافت وهمه تقصیر و گناه را متوجه استعمار می‌کنند و با ذکرچند شعار در ذم ولعن استعمار مسأله برایشان حل می‌شود اما برای مقابله با استعمارکافی نیست‌که بطعن ولعن آن بپردازیم نکته اینست‌که چه می‌شودکه یك قوم استعمارمی‌کند وقوم دیگررا می‌توان استعمار کرد اگر غرب تـوانست اقوام دیگررا استعمار کند بدان جهت بودکه تفکری مناسب با تصرف در عالم وآدم داشت بعبارت دیگر استیلا و امپریالیسم واستعمار در ذات تفکر غربی بـود نه آنکه غرب قدرت سیاسی و اقتصادی خود را تصادفاً بدست آورده باشد و بتصادف یا بر اثر عوامل جزئی از دست بدهد اصلا استیلای غرب صرف استیلای اقتصادی وسیاسی نبود؛ غرب‌کوشید تاهرچه در عالم وجود داشته و دارد ازآن خودکند و شرق‌شناسی‌هم‌بهمین‌مناسبت بوجودآمد وبابسط وتوسعه استعمار بسط یافت واکنون‌که ارکان تسلط غرب قدری سست شده‌است شرق‌شناسی هم بی‌رونق شده یا صورت دیگر پیدا کرده است.ویکتور هوگو که می‌گوید سابقاً (یعنی در دوره رنسانس) یونان‌شناسی اهمیت داشت واکنون (یعنی قرن نوزدهم) علاقه به شرق‌شناسی زیاد است نکته مهمی را متذکر می‌شود غرب با بازگشت به آغاز تفکر خود و با رسوخ در یونانیت بنای تفکر تازه‌ای‌گذاشت وپس ازآنکه این تفکر سیروبسط‌کافی پیدا کرد می‌بایست که همه انحاء تفکر در تفکرغربی که مدار آن برمذهب اصالت بشر بود، منحل شود وقسمتی

از این مهم را شرق‌شناسی عهده‌دار شد در واقع اگر استعمار اختصاص بدوره جدید دارد و توانسته است دوام بیاورد بدان جهت است که صرفاً متکی بقدرت سیاسی و اقتصادی نیست استیلا و قهر سیاسی ونظامی در تاریخ بشر تازگی ندارد و جنگهای میان اقوام و دول غالباً به‌استیلای یکی بردیگری منجر شده است اما این تسلطها یا دوام وثبات نداشته یا به‌استیلای قطعی قومی که صاحب تفکر بوده مؤدی شده است اما استیلای غرب ماهیت دیگری دارد واین رسم استیلا هرگزسابقه نداشته واختصاص به‌تمدن غربی‌دارد تمدن غربی درعین اینکه استیلای نظامی و سیاسی و اقتصادی پیدا کرده، تفکر اقوام را به بازی‌گرفته و بعناوین مختلف آن را به هیچ وپوچ تبدیل کرده است تا راه برای تقلید همه اقوام از غرب‌ممهد و هموار گردد حتی می‌توان‌گفت که وسعت دامنه استیلای فرهنگی وفکری بیشتراز استعمار ظاهری بوده‌است زیرا بسیاری ازاقوام وکشورها هرگزرسماً مستعمره‌نشدند اما ازعواقب ونتایج استعمار به‌اصطلاح فرهنگی‌نتوانستند در امان باشند. این‌نتایج وعواقب‌را بنام غرب زدگی‌مذموم یا هرنام دیگری که بخوانیم ماهیت مطلب تفاوت نمی‌کندهیچ قومی تا تفکر خود را از دست ندهد تابع و منقاد نمی‌شود.هگل بیگانه‌گشتگی با خود را نتیجه شکست می‌داند و فی‌المثل درمورد بردگی می‌گوید در نزاع میان دوطرف یکی غالب می‌شود و دیگری مغلوب؛ مغلوب یا باید کشته شود یا تسلیم اختیار غالب گردد و بقوت لایموت بسازد ما با مفهوم بیگانه‌گشتگی هگل کاری نداریم زیرا میدانیم که بالاتراز مرتبه آشنائی با خود مرتبه دیگری هم هست‌که در آن مقام یا حال،آشنای خود نمی‌توان بود.

در بی‌خبری از تو صد مرحله من پیشم — تو بی‌خبر ازغیری من بی‌خبر از خویشم
بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار — که با وجود توکس نشنود ز من که منم
چنان پر شد فضای سینه از دوست — که فکر خویش گم شد از ضمیرم

اما اگر همین مفهوم الیناسیون (بیگانه‌گشتگی با خود) هگل را نیز بپذیریم چگونه می‌توان‌گفت‌که با خود بیگانه شدن نتیجه شکست است،شك نیست‌که شکست و تن در دادن به‌آن، بیگانه‌گشتگی را تشدید می‌کند اما قبول شکست مسبوق به‌بیگانگی است یا لااقل شکست وبیگانه‌گشتگی باهم‌ملازمت دارد پس بتوجیه نپرداذیم که چرا وچگونه تفکردرکشور ما مورد بی‌اعتنائی قرار گرفت و این قضیه را بصورت انتزاعی و منفك از شئون دیگر تمدن در نظر نگیریم.تمام تمدنها تا وقتی‌که بدوره انحطاط نرسیده‌اند شئون متناسب و هماهنگ دارند و نمی‌شودکه تمدنی از یك حیث ضعیف باشد واز جهت دیگر قوی. البته هرتمدنی شئونی داردکه لازم‌ذات و وجودآنست و منظور از تناسب میان شئون، تناسب میان شئون لازم ذات یك تمدن‌است والا اگر توقع داریم‌که فی‌المثل تمدنهای‌گذشته در دوران قوت و قدرت خود تمام شئون تمدن غربی‌را واجد باشند انتزاع بی‌وجهی کرده‌ایم حقیقت اینست‌که بعداز ملا صدرا تفکر فلسفی هم متناسب با سایر شئون فرهنگ و تمدن شروع به تنزل کرد وکم‌کم مشائیت اثر خود را از دست داد واین امر در بی‌اعتنائی همگانی نسبت به فلسفه تأثیرکرد اما چنانکه‌گفتیم این بی‌اعتنائی به فلسفه و انکار آن، هرچند که در دوره ما صورت خاصی دارد، مختص به‌این دوره نیست. فلسفه از ابتدای ظهور خود یعنی از زمان افلاطون درموضع

دفاعی قرار داشته است. کاری به‌این معنی نداریم که در بعضی از آثار افلاطون سقراط باید در مقابل اشخاصی‌مثل کالیکلس از فلسفه دفاع کند آنچه اهمیت دارد اینست که وقتی تفکر بصورت فلسفه ظهور کرد، نطفه علم تکنولوژیك را درخود داشت یعنی ازهمان‌آغاز می‌بایست در راهی قرارگیرد که دقت منطقی و صورت کمی علمی پیدا کند. اگر در دوره جدید، سودای علمی شدن فلسفه، بصورت فلسفه‌های مختلف ظهور کرده است، این سودا، اجمالا در اصل و اساس همه‌فلسفه‌هاوجود داشته‌است. پس‌این‌اقتضای ذات فلسفه‌است‌که ازموجودیت واستقلال خود دفاع‌کند.این فلسفه در ذات خود چیزی داردکه وجود آن را نفی می‌کند؛یعنی برخلاف آنچه معمولاتصورمی‌شود فلسفه‌ناگزیر‌نبوده‌است که‌صرفأدرمقابل عوام یادرقبال شریعت‌بدفاع از خود بپردازد؛ بلکه دفاع از فلسفه به مقتضای وضعی که در تاریخ داشته صورتهای مختلف پیدا کرده است‌گوئی فلسفه درباطن خود قوه‌ای داشته است که‌گرچه به‌اعتباری موجب قدرت و بسط و تفصیل آن شده از جهت دیگر اسباب ضعف بوده است.یعنی اینکه فلسفه از ابتدا ناگزیر بدفاع از موجودیت خود بوده است،صرفأ حکایت از ضعف فلسفه نمی‌کند و اگر این امورا ضعف بدانیم قدرت فلسفه را هم دراین ضعف باید باز شناسیم زیرا فلسفه تا وقتی می‌توانست از خود دفاع‌کند که موجودیت آن محرز بود، امادوقتی بصورت مذاهب تحصلی و نوتحصلی وپراگماتیسم و... درآمد دیگر دفاع از فلسفه هم چندان مورد نداشت.باپیدایش این فلسفه‌ها، تفکر و دفاع از تفکرهم تقریباً منتفی شد و فلسفه بدرجه و مرتبه‌ای از بسط خود رسیدکه جای خودرا به‌علم تکنولوژیك داد.

می‌دانیم‌که این معانی به‌انحاء مختلف قـابل تفسیراست و موجب سوء تفاهم می‌شود فی‌المثل وقتی گفته می‌شود که: «فلسفه تا زمانی که موجودیت آن محرز بود می‌توانست از خود دفاع‌کند...» اولین‌معنائی که متبادر بذهن می‌شود اینست‌که فلسفه تاوقتی‌که‌توانائی دفاع در مقابـل ضد فلسفه داشت و قدرت ضد فلسفه بیش از فلسفه نبود، وجود داشت امـا وقتی ضعیف شد و اساس و مبانی آن رو به سستی رفت در مقابل معاندان تـاب نیاورد و بتدریج میدان را خالی‌کرد اما این‌استنباط درست نیست و با اصل مختار ما منافات دارد؛برطبق این اصل قدرت تمدن غربی در فلسفه است،یعنی این تمدن مبتنی بر فلسفه بوده و در طی تـاریخ دو هزار و پانصد ساله خود و مخصوصاً در طی چهار صد سال اخیر قدرت خود را از فلسفه گرفته است نـه آنکه پیدایش فلسفه در جنب اقسام دیگر علوم وفنون‌امری اتفاقی و عارضی باشد.معمولا وقتی بتاریخ فلسفه نظر می‌کنیم فلسفه را گاهی ضعیف و در دوره‌ای قوی‌می‌بینیم و احیاناً بنظرمان می‌رسد که فی‌المثل فلسفه به استخدام دیانت درآمده است و ایـن‌ضعف و قدرت را معلول عوامل خارجی می‌انگاریم.

اما چنانکه گفتیم فلسفه درمقابل عوامل خارجی کمتر احساس ضعف کرده است حتی می‌توان‌گفت‌که فلسفه وقتی درمقابل انحاء دیگر تفکر قرار گرفته کم‌وبیش آن تفکرات رادرخود منحل‌کرده و هرگز در برابر مخالفت‌هائی‌که از خارج با آن شده در نمانده است پس مقصود از عبارت «فلسفه تا زمانی‌که موجودیت آن محرز بود می‌توانست از خود دفاع‌کند» اینست‌که تا وقتی‌که فلسفه صورت متدولوژی و ایدئولوژی پیدا نکرده بود و تمـام قوا و

استعدادهای آن در علم جدید فعلیت نیافته بود خواهی نخواهی وجود داشت ومخالفت این وآن چندان تأثیری نداشت؛ چنانکه مخالفت غزالی بافلسفه بهفلسفه لطمهای نزد بلکه فلسفهرا وارد در علم کلام کرد وبتدریج فلسفه برکلام غالب شد. در واقع باختیار اشخاص نیست‌که با فلسفه مخالفت کنند و آنرا ازبین ببرند و یا آنرا تقویت و احیاء کنند چنانکه در وضع کنونی همسعی کسانی‌که می‌خواهند دوباره فلسفه رابنحوی احیاء‌کنند، بی‌حاصل وعبث[1] است این مجد‌دان فلسفه‌هرکه باشند وهرفلسفه‌ای اعم از فلسفه افلاطونی یا ارسطوئی یا سن‌طمائی یا هگلی را بخواهند تجدید کنند، سعیشان بجائی نخواهد رسید و شأن و قدرشان صرفاً از این جهت است‌که توجه به‌فلسفه راکه لازمه تجدید تفکر است زنده نگه‌می‌دارند والا غرض وغایت آنها غرض و غایت‌محال است؛ اینها خود باید حس‌کنندکه اسابندوحال‌آنکه هرچه میرسد از مسبب است باین جهت دوستداران فلسفه نه ازمخالفتها پریشان و غمگین می‌شوند و نهامیدی بهدفاع از فلسفه دارند آنها باید این وضع مخالفت با فلسفه را درک‌کنند و تسلیم باشند نه‌آنکه بخروشند و سینه بخراشند.

باز ممکن است از آنچه گفتیم چنین استنباط شود که چون علم تحصلی جدید جـای فلسفه را گرفته است این‌علم بخودی‌کافی است و با ظهور علم جدید بشر دیگر نیازی بهـ فلسفه و به‌تفکر ندارد و خلاصه این علم‌کمال فلسفه است، این استنباط هم درست نیست‌زیرا علم جدید اصلا اقتضای تفکر نمی‌کند و دراین علم تفکر جائی ندارد. وقتی‌گفته می‌شود که علم جای تفکر را گرفته است مراد اینست‌که ما بپایان تاریخ فلسفه یعنی بدورهای رسیده‌ایم که تمام امکاناتی‌کـه در ابتدای تفکر غربی وجود داشته ، در تمدن جدید غربی و در علم تکنولوژیك متحقق شده‌است اما نه‌چنانست‌که در دوره پایان فلسفه، اصلا فلسفه نباشدوکتب ومقالات فلسفی نوشته نشود بلکه بیش از هر زمان دیگر درمباحث ومسائل فلسفه آثار وکتب نشر پیدا می‌کند وکنفرانسها وکنگرهها و مجامع فلسفی منعقد می‌شود اما بهترین این کتب متضمن شرح و تفصیل فلسفه‌های گذشته است و درمورد کنفرانسها و کنگرهها و مجامع فلسفی هم هوسرل فیلسوف آلمانی قولی دارد که درعین ایجاز و اختصار وصف تام این‌قبیل مجامع است هوسرل در ضمن درسهائی که در پاریس تحت عنوان «تأملات دکارتی» داده گفته است‌که در کنگرههای فلسفی، فلاسفه با هم ملاقات می‌کنند نه‌آنکه تماس میان فلسفهها برقرار شود. مقصـود از پایان فلسفه این نیست‌که دیگر فلسفه وجود ندارد ، فلسفه هست اما تفکر جدی فلسفی نیست. درغرب دوره تحقیق فلسفی وشرح فلسفهها و علم فلسفه است . پس هیچ مورد نداردکه تصورکنیم با پیدایش‌علم جدید وترقیاتی‌که درطی دوقرن اخیر کرده‌است بشر خودرا ازفلسفه بی‌نیاز می‌یابد چرا دراین دوره تفکر جدی فلسفی بتحقیق و به علم فلسفه تبدیل شده است سخن امثال اگوست‌کنت که می‌گویند بشر دوره فلسفی را پشت‌سر گذاشته

1ـ یعنی تدبیر تابع تفکر است نه آنکه تفکر را بـا اتخاذ تدابیر بتوان ایجاد کرد وقتی تفکر نباشد معلوم نیست که مبنای تدبیر چیست عقل جزوی محدود و کوته بین است و فقط جزئی می‌بیند.

و بدوره علمی وارد شده و از این جهت مابعدالطبیعه دیگر مورد ندارد هر چند که باعتباری غلط نیست سطحی است[1].

البته فلسفه که در یونان آغاز شده و در تفکر هگل ونیچه به‌تمامیت رسیده است در آینده تجدید نخواهد شد وبعبارت دیگر تفکر آینده چنانکه مارتین هیدگر می‌گوید: فلسفه بمعنی مابعدالطبیعه نخواهد بود ولی این قول ربطی به رأی اوگوست ندارد بنظر اوگوست‌کنت دوره تحصلی نسبت بدوره فلسفه کمال محسوب می‌شودولی‌تمامیت‌یافتن فلسفه وپایان آن و تحقق مابعدالطبیعه بصورت علم جدید افاده معنی کمال و تکامل نمی‌کند بلکه مشعربه اینست که علم جدیدبهیچوجه مبنای تمدن غربی نیست بلکه ازلوازم ذات این‌تمدن است. مبنا و اساس تمدن غربی فلسفه است و با تمامیت یافتن فلسفه ، علم غربی و تکنولوژی غرب بکمال بسط خود رسیده وازاین پس قدرت بسط خودرا از دست می‌دهد. پس دردوره پایان فلسفه دیگر نمی‌توان‌گفت که غرب هنوز صورت‌کامل خودرا پیدا نکرده و بازهم‌کمال منتظری دارد. علم وتکنولوژی جدید هم نه مرحله کمال فلسفه است و نه می‌تواند جانشین فلسفه باشد. معهذا بسط این علم و تکنولوژی با نفی و انکار و ضدیت با فلسفه ملازمت دارد بشرط آنکه میان این دومعنی نسبت علیت ومعلولیت نجوئیم و نبینیم. نکته دیگری را هم دراین مورد باید گفت و آن اینکه نفی فلسفه در دوره پایان فلسفه با ضدیت و مخالفتی که افلاطون احساس وطرح کرده است تفاوت دارد زیرا شدیدترین دشمنی‌ها با فلسفه در دوره ما بنام دوستی و دفاع و تجدید فلسفه صورت می‌گیرد پس این مخالفت هم همچنان در درون فلسفه‌است‌اما این‌بارفیلسوف حقیقی نیست‌که درموضع دفاع قرار گیرد.متفکران جدی‌غرب‌هم از یك قرن پیش‌بابنطرف دیگر بدفاع بیهوده از فلسفه برنخاسته‌اند. مارکس و کی‌یر که‌گورد و نیچه کم‌وبیش دریافته بودندکه در دوره پایان فلسفه هستند و با اینکه قصد گذشت از فلسفه داشتندبارد فلسفه ، خودبه‌تمامیت یافتن آن مدد رساندند، البته کی‌یرکه گورد فیلسوف نبود و داعیه فیلسوف بودن نداشت او متفکر دینی بود، معهذا درفلسفه قرن بیستم درغرب اثر جدی باقی گذاشت وفلسفه‌های اگزیستانس که درمقابل تفکر عقلی و مفهومی است تماماً تحت تأثیر تفکر کی‌یرکه‌گارد بوده است این فلسفه‌ها هرچندکه متافیزیك را رد کردند، نتوانستند بنای گذشت از متافیزیك و اساس تفکر آینده را بگذارند اما لااقل با تمامیت دادن به فلسفه مقدمات آن را فراهم کردند وگرنه اصولا رد فلسفه و رد هیچگونه تفکری نمی‌تواند عین‌تفکر باشد.پیداست که در پرتو تفکر، آرائی اثبات می‌شود و آراء دیگر مردود می‌گردد اما با ابتدای از رد و ایراد و اثبات و قبول، تفکر بوجود نمی‌آید.

قبلا گفته‌ایم که قبول یك فلسفه و رد فلسفه دیگر درشأن محققان است و اگر فلاسفه‌هم

1ــ اگر اوگوست‌کنت علم تحصلی را از لوازم ذات تمدن جدید می‌دانست نظر او تحقیقی بود. اما او این علم را فصل ممیز دوره جدید از ادوار دیگر و مبنای تمدن غربی و عین ذات این تمدن می‌داند و بنظر او همه شئون دیگر فرع برعلم تحصلی است.

بەرد واثبات پرداخته‌اند. ردواثبات آنها پس‌ازوضع‌اصول وپاسخ‌دادن به‌پرسش اساسی‌فلسفه بوده‌است. اگرهگل ایدالیسم خودرا تاج فلسفه می‌داند و فلسفه‌های دیگر را در قیاس بافلسفه خود ودر بسط تاریخی تفکر فلسفی موردحکم وداوری قرار مـی‌دهد، از آنست‌که فلسفه را مرحله‌ای از ظهور روان مطلق می‌داندکه در طی تاریخ بسط یافته است. او هیچ فلسفه‌ای را رد نمی‌کند و اگر تمام فلسفه‌ها مراتب مختلف ظهور روان مطلق باشد چه‌جـای رد و ایراد میماند.منتهی مراتب‌ظهور روان مراتب‌سیرکمالی است وفلسفه‌هم در تاریخ خود سیرصعودی پیموده و در فلسفه هگل بکمال خود رسیده است اما آنچه گفتیم‌عیناً قـول هگل نیست‌زیرا هرفلسفه‌ای‌بیان‌جلوه‌ای‌ازوجوداست وتمامیت‌فلسفه‌هم‌یعنی‌جمع‌آمدن تمام آنچه‌بالقوه‌درابتدای فلسفه بوده است.باید مطلب را قدری توضیح بدهیم تامعلوم شود کـه مقصود از پایان فلسفه چیست.وصف این‌دوران بصورتیکه مورخان فلسفه و پژوهندگان نقل کرده‌اند موادی رابرای فهم ودرك مطلب فراهم می‌کند اما بخودی خود کافی برای شناختن ماهیت دوره پایان فلسفه نیست، پس‌باید صفات ذاتی این‌دوره را بیابیم.

یکی ازاوصاف ذاتی دوره جدید ظهور و وجود علم‌تحصلی‌است‌این‌علم‌که‌معمولاً آن را کمال علم وعلم مطلق می‌انگارند، علمی است‌که قدما به سنخ آن اصطلاحاً علم اعتباری می‌گفتند وبه‌نظر آنان این‌نحوه‌علم وادراك هرچندکه مبتنی برعلم حقیقی بوده اما احکام آن‌از احکام‌علم‌حقیقی استنتاج نمی‌شده است.این معنی شاید برای اساتید وعلمای فلسفه اسلامی قدری تعجب‌آور باشد که کسی بگوید علم فیزیك جدید از سنخ علوم عملی و شعری است این‌تعجب بی‌وجه‌هم نیست. زیرا درظاهر امراحکام وقضایا وقوانین‌علم‌جدید از نوع‌احکام خبری استوای بساکه بعضی تصور کنند این احکام و قوانین قضایای حقیقیه است اما علم جدید درحقیقت‌علم‌کلی ونظری‌نیست واگرصورت ریاضی‌دارد، بایدتوجه‌شودکه صرف‌وجود این‌صورت‌ایجاب‌نمی‌کندکه‌علم‌جدید، علم کلی وحقیقی‌باشد.بلکه اعتباری‌بودن‌علم‌جدیدناشی از همین حیثیت است.درعلم طبیعت جدید، طبیعت‌را از آن حیث که قابل اندازه‌گیری است اعتبار می‌کنند وبعبارت دیگر حدوصورت وهمی به‌طبیعت و اشیاء طبیعی می‌دهند وباین‌طریق است که تصرف در طبیعت میسر می‌شود واین تصرف منفك از علم جدید نیست.صدرالدین شیرازی بادقت‌نظری که دارد توجه کرده است کـه عموم افراد بشر بیش از مفاهیم جزئیه ادراك نمی‌کنند وادراك معنای‌کلی از عهده هرنفسی برنمی‌آید جز اینکه غالباً خیال منتشر را بامعنی‌کلی خلط می‌کنند. یکی از موارد این خلط‌را دربحث‌هائی‌که درباره کلیت علم‌جدید می‌شود می‌توان یافت.این‌علم بامعانی‌کلی سروکاری ندارد وآنچه درعلم جدید کلی‌دانسته می‌شود، خیال منتشر است.

در علم‌جدید کلی لفظ است ونومینالیست‌های جدیدباین اعتبار که تنها شناسائی‌معتبر را شناسائی‌علمی (یعنی علم تحصلی‌جدید) می‌دانند، در نومینالیسم خود محقند زیرا اگرعلم منحصر به علم تحصلی جدید است‌کلی، چیزی جز لفظ باتصور جزئی مبهم واجمالی کـه با کلی‌شباهت دارد وباآن مشتبه‌می‌شود، نیست. این تذکر اجمالی‌لازم بود تادانسته شود کـه

وقتی از قانون علمی و کلیت احکام در علم جدید بحث می‌شود، این کلی و کلیت چه معنی دارد. اینک باید ازماهیت وذات علم جدید پرسش کنیم. قبلاً گفتیم که علم جدید ازسنخ علم اعتباری است پس ببینیم مراد ازعلم اعتباری چیست[1].

استادان معاصر فلسفه اسلامی آقایان طباطبائی ومطهری تحقیقی در باب علم اعتباری دارند که درعین اختصار جامع بنظر می‌رسد بنظر این دو بزرگوار در ادراك اعتباری آنچه ادراك می‌شود معانی وهمی است و ۱ـ این معانی درظرف توهم مطابق دارند اگر چه در ظرف خارج مطابق ندارند ۲ـ مصادیق تازه تاجائی که دواعی موجودند دارای این حدود هستند و با ازمیان رفتن دواعی از میان می‌روند ۳ـ هریك از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است یعنی هر حد وهمی را که بمصداقی می‌دهیم مصداق واقعی دیگری نیز دارد ۴ـ این معانی و همی درعین حال که **غیرواقعی هستند آثار واقعیه دارند**. پس می‌توان گفت که اگر یکی از این معانی وهمیه را فرض کنیم که اثر خارجی (مناسب بااسباب وعوامل وجود خود) نداشته باشد از نوع این معانی نبوده وغلط حقیقی یا دروغ حقیقی یعنی لغو و بی‌اثر خواهد بود پس این معانی هیچگاه لغو نیست ۵ـ این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تحدید کرد و گفت عمل نامبرده اینست که باعوامل احساسی حدچیزی را بمنظور ترتیب آثاری که ارتباط، باعوامل احساسی خود دارند بچیزدیگری بدهیم ۶ـ این ادراکات ومعانی چون زائیده عوامل احساسی هستند دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات وعلوم حقیقی ندارند و باصطلاح منطق یك تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد ودراین صورت برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال وممکن جاری نخواهد بود ۷ـ ممکن است این معانی وهمیه را اصل قرارداده ومعانی وهمیه دیگری را از آنها بسازیم وبواسطه ترکیب و تحلیل کثرتی در آنها پیدا شود (سبك مجاز از مجاز) علامه طباطبائی بعد از بیان اوصاف علم اعتباری می‌نویسند: «باتأمل در اطراف بیان گذشته باید اذعان نمود باینکه ممکن است انسان یاهرموجودزنده دیگر (باندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یك سلسله احتیاجات وجودی مربوط بساختمان ویژه‌اش می‌باشد یك رشته ادراکات وافکاری بسازد که بستگی خاصی به احساسات مزبور داشته و بعنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید وبابقاء وزوال وتبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه زائل ومتبدل شود[2]...» استاد محشی آقای مطهری در حواشی کتاب اصول فلسفه توضیح می‌دهد که مفاهیم اعتباری از آن جهت که فرضی وقراردادی هستند ومابحذاء خارجی ندارند صرفاً ابداعی واختراعی نیستند واذهان بایك قدرت خلاقهٔ مخصوصی این معانی راوضع وخلق

۱ـ علم وادراکات اعتباری اعم از اخلاق وسیاست مدن و شریعت وشعر وبطورکلی علوم عملی وشعری در طبقه بندی ارسطوست وقتی می‌گوییم علم امروز علم اعتباری است تصور نشود که این علم فی‌المثل ازنوع شعر است علم جدید علم خاصی است واز حیث ذات وماهیت با علوم قدیم اعم ازعلوم حقیقی واعتباری تفاوت دارد ومانعی ندارد که علوم وادراکاتی از یك سنخ باشند وازحیث ماهیت متفاوت باشند چنانکه ماهیت شعر با ماهیت اخلاق متفاوت است.

۲ـ اصول فلسفه یاروش رئالیسم صفحات ۱۴۸ تا ۱۶۰ وحواشی آن.

نمی‌کنند.. زیرا قوه مدرکه چنین قدرتی ندارد که ازپیش خودتصویری بسازد اعم ازآنکه آن تصویر مصداق خارجی داشته یا نداشته‌باشد وخلاصه هیچیك از ادراکات اعتباری عناصر جدید ومفهومات تازه‌ای‌درمقابل‌ادراکات حقیقی نیست که عارض ذهن شده باشد و ما ناچار باشیم راه ورود آنهارا بذهن توجیه‌کنیم بلکه این ادراکات اعتباری مبتنی برحقیقتی است که مابرای وصول بمنظور استفاده‌های عملی خود درظرف توهم خود چیزدیگری را مصداق‌آن مفهوم فرض‌کرده‌ایم‌وخلاصه‌آنکه‌ذهن درادراکات حقیقی باقتضای تمایلات درونی واحتیاجات زندگی تصرفاتی می‌کند.نکته بسیار مهمی را که آقای مطهری متذکر شده‌اند اینست که‌در مقدمات برهان بین موضوع ومحمول این مقدمات چه نسبتی باید برقرار باشد تا‌بتواند حقیقتی را معلوم سازد وسه‌شرط ذاتیت وضرورت وکلیت‌راذکرمی‌کنند و معتقدند که جمهور منطقیین وفلاسفه اسلامی این نکات مهم را موردغفلت قرار داده‌اند (البته متذکر می‌شوندکه ابن‌سینا درمنطق‌شفاونصیرالدین‌طوسی درمنطق تجرید ودراساس الاقتباس بان اشاره کرده‌اند) وهمین‌تغافل منشاء لغزشهای زیادی‌شده است. دانشمندان جدید نیز که بمسائل منطقی اهمیت شایانی داده‌اند باین‌طرز وروش وارد وخارج نشده‌اند» وبالاخره می‌نویسند:... دراعتباریات همواره روابط موضوعات ومحمولات‌وضعی وقراردادی وفرضی واعتباری است و هیچ‌مفهوم اعتباری بایك مفهوم حقیقی ویایك مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی ونفس‌الامری ندارد... وما نمی‌توانیم بادلیلی‌که اجزاء آن‌را حقایق تشکیل داده (برهان) یك‌مدعای‌اعتباری رااثبات کنم و نیز نمی‌توانیم بادلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده حقیقتی از حقایق را اثبات کنیم و هم نمی‌توانیم از مقدمات اعتباری تشکیل برهان داده، یك امر اعتباری نتیجه بگیریم... در مورد علم اعتباری رابطه بین دوطرف قضیه همواره فرضی و قراردادی است و اعتبارکننده این فرض و اعتبار را برای وصول بهدف ومصلحت وغایتی نموده و... یگانه مقیاس عقلائی‌که در اعتباریات بکار برده می‌شود لغویت وعدم لغویت اعتبار است و البته‌در این‌جهت خصوصیت اعتبارکننده را باید درنظر گرفت مثلاً اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است، مصالح‌واهداف آن قوه را باید درنظر گرفت واگر اعتبارعقلی است مصالح‌و اهداف قوه عقلی را باید در نظر داشت وهمچنین فرق است بین اعتبارات قانونی یك‌نفربشر واعتبارات‌قانونی‌که بوسیله‌وحی‌الهی‌تعیین می‌شود.ولی‌دراین‌جهت فرقی‌نیست که‌هرکس‌وهر چیز و هر فرد و هردسته که چیزی را اعتبار کند غایت وهدفی در اعتبار خود دارد و وصول به‌آن هدف را مقصد قرار می‌دهد واگر چیزی را برای مقصد خاص اعتبارکرد ممکن نیست که عین همان قوه اعتبارکننده چیز دیگری را اعتبار کند که او را از وصول به‌آن مقصددور کند. یگانه مقیاس سیر و سلوك فکری در اعتباریات همان مقیاس لغویت وعدم لغویت است. (چون استادان محترم با جمال بیان مطلب کرده‌اند عین مطالب ایشان تقریباً بدون تصرف نقل‌شده است) آیا اوصافی‌که برای سنخ علم اعتباری ذکر شد تماماً برعلم جدید تطبق نمی‌کند؟ حوزه‌های مختلف فلسفی جدید غرب مثل مذهب اصالت تجربه ومذهب صلاح عملی ومذهب تحصلی جدید ومذهب‌پوانکاره که‌برطبق‌آن علم قرارداد وموضعه‌است،هیچیك‌درحقیقت‌علم تحقیق‌نکرده‌اند،بلکه هریك‌بنحوی بنارا براصالت‌علم‌جدید

گذاشته و حکم خودرا درمورد علم بطورکلی تعمیم داده‌اند اگر در آراء آنان بـاین اعتبار نظرکنیم که بطور کلی درباب حقیقت علم چه‌گفته‌اند اقوالشان ناقص ومحدود وسطحی‌است اما آنچه در باب علم جدید گفته‌اند درست است در پـراگماتیسم وقتی حقیقت عین صلاح عملی دانسته می‌شود نبایدبرآن اشکال وایراد وارد کردزیرا چنین‌قولی‌اصلاً قابل‌اعتنا نیست معذلك پراگماتیسم ازاین جهت محق است که حقیقت علمی درعلوم رسمی دوره جدیدچیزی جز صلاح ومصلحت عملی نیست این حکـم در مـورد مذاهبی هـم که منکر علم کلی‌می‌-شود یاعلم را قرارداد می‌داند صادق است واگر تمام اقوال‌این حوزه‌ها را درمورد علم‌جمع کنیم کم وبیش همان اوصافی‌است که محققانما دروصف علم اعتباری گفته‌اند. شاید اولین کسی که بصورت جدی اعتباری‌بودن علم‌جدیدرا اثبات کردکانت بود البته بسیاری ازمسائل فلسفه کانت‌رامخصوصاً متکلمان بطورپراکنده و برمبنای دیگر وبا مقاصد متفاوت مطرح کرده بودند منتهی تاوقتی که علم جدید بوجود نیامده بود ممکن نبودکه احکام علم اعتباری برآن تطبیق شود. کانت متوجه شدکه بشر عقل و وهم را با هم اشتباه کرده است بنظر اوعلم طبیعت جدید علم عقلی نیست بلکه ماده‌آن ازتجربه خـارجی اخذ می‌شود وصـورت را بشر به‌آن افاده می‌کند وصحت احکام علمی تابع اعتبارقوه و اهمه وفاهمه ماست البته‌کانت قائل به‌علم حقیقی دربرابر این علم اعتباری نیست وفلسفه قرون وسطی وبطورکلی هیچ مابعدالطبیعه عقلی را نمی‌پذیرد و اصولا به علمی که احکام آن برهانی باشد قائل نیست بدیهی است کـه کانت با این قول، علم جدید را تخطئهٔ نمی‌کند بلکه اهمیت وعظمت آن را در وهمی بـودن‌می‌-داند پس این علم که حاصل اعتبار وهم ماست غلط نیست و اگرجزاین بود علم جدیدبوجود نمی‌آمدوپیشرفت نمی‌کردزیراکلی درعلم جدیدخیال منتشر یاوهم‌منتشراست واین‌خیال‌منتشر با قوه خیال و وهم مناسبت دارد ومورد ادراك عقل نمی‌تواند باشد.درمورد درستی احکام‌علم معمولا تردیدنمی‌شود؛ اما باید دیدکه این‌درستی ازکجاست وملاك‌درستی ونادرستی‌احکام‌علم چیست،برخلاف آنچه‌معمولا پنداشته می‌شود،مطابقت‌وعدم‌مطابقت‌باواقع‌ملاك‌صحت وسقم‌احکام علمی نیست. علم جدید وصف ریاضی عالم است و اینکه انیشتن معتقد است که این روابط ریاضی ساده‌ترخواهد شد، پیداست‌که طبیعت در واقع ونفس‌الامر وحتی تمثلاتی کـه مورد و متعلق علم جـدید است ساده‌تر نمی‌شود بلکـه آنچـه ساده می‌شود فرمـول‌هـا و روابط ریاضی است‌که نظام وترتیب پدیدارها با آن بیان‌می‌شود.البته‌کسانی مثل هانری پوانکاره و انیشتن وهایزنبرگ‌که درعین‌اختلاف نظر،علم رانوعی‌بیان ریاضی عالم پدیدارها می‌دانند قائل نیستندکه ملاك چنین علمی فایده عملی وموافقت با مصلحت باشد وفی‌المثل اینشتن‌قائل است‌که اگر تجربه مؤید فرمولهای ریاضی است.بدان جهت است که،نوعی‌سنخیت‌میان‌نظام طبیعت واین فرمولهاوجود دارد.البته درتاریخ علم هم‌شواهدی وجود داردکه کشفیات‌ریاضی ممکن است تا مدتی‌درعلم فیزیك مورد استفاده قرارنگیرد.مع‌هذا قوانین‌علم‌فیزیك ازمقدمات حقیقی‌استنتاج‌نمی‌شود وبرهان ندارد و درستی ونادرستی آن‌درمآل امربه موافقت یامخالفت با مقاصد وغایات عمل وزندگی وتصرف درطبیعت بازمی‌گردد.

این سخن‌هم قدری عجیب بنظر می‌رسد زیرا عادت همگانی و حتی عادت اهل علـم

بر این جاری شده است که علم‌را بی‌غرض و غایت بدانند و فوائد مترتب برعلم جدید را زائد برذات علم وامری عرضی واتفاقی قلمدادکنند. این امر ناشی از خلط میان ماهیت علم ونفسانیات عالم است،به‌این معنی که چون می‌بینند اهل علم دربند فایده نیستند و به نفس علم تعلق خاطر دارندگمان می‌کنند تصرف درطبیعت بذات علم ربطی ندارد،بلکه‌کسانی پیدا می‌شوند که ازعلم حسن استفاده یاسوءاستفاده می‌کنند.حسن بزرگ این قول اینست‌که با اخلاق وعادات رسمی‌ما مناسبت دارد وبراساس‌آن می‌توانیم حب وبغض‌های خود را توجیه کنیم وکسانی را مسئول سوءاستفاده ازعلم معرفی کنیم وکسان دیگررا ازجهت حسن‌استفاده مورد ستایش قراردهیم البته علم درنفسانیات عالم بفائده نظرندارد،امادرنفسانیات عالم علمی وجود ندارد بلکه تعلق خاطربه‌علم هست و پیداست‌که این تعلق خاطر بفائده عملی ارتباط مستقیم ندارد اما ماهیت علم جدید چیزدیگری است واصل اساسی‌آن تصرف درطبیعت است غایت علم تحصلی در ابتدای عصر جدید معلوم شده است و چنانکه‌گفته شد ماعلم را بقیاس باکیفیات نفسانی عالمی‌که عمرخودرا وقف پژوهش علمی می‌کند واحیاناً نتایج عملی ازآن نمی‌خواهد بی‌غایت و بی‌غرض می‌دانیم وبه‌این معنای بدیهی به‌بداهت حس و وجدان توجه نمی‌کنیم که اهمیت واعتبار علوم زمان‌ما بهاینست‌که درعمل سودمند باشد و به‌تعبیردیگر علم پراگماتیك است ومگرهمه‌ما دانسته وندانسته بسودمندی علم نظر داریم وبنا برمیزان و درجه سودمندی درباره آن حکم نمی‌کنیم و حتی‌وقتی فلسفه‌را انکار می‌کنیم مستمسك اصلی‌ما این نیست‌که سود وفایده‌ای برمباحث آن مترتب نمی‌شود.

البته حکمی‌که عامه مردمان در مورد علم دارند نمی‌تواند مورد استناد باشد و حتی ممکن است‌گفته شودکه چون مردمان می‌خواهند از علم فایده عملی ببرند ازآن در این‌طریق استفاده شده است. جای انکار نیست‌که عامه مردمان از ذات و ماهیت علم چیزی نمی‌دانند و استناد به‌آراء عمومی در مباحث نظری مورد ندارد.در اینجا هم این‌نکته را ازجهت‌روشن ساختن مطلب‌آوردیم وگرنه سیرعلم جدید و علم تکنولوژیك عصر حاضر ارتباط به‌خواست این وآن ندارد بلکه ذات‌آن‌مقتضی استفاده عملی و ایجاد تغییر در عالم و تصرف در آنست وهیچ‌موردی نمی‌توانیم بیابیم‌که از علم و احکام علمی چنین استفاده‌ای نشود.

پس از ذکر این مقدمات یکبار دیگر بپرسم‌که ماهیت علم جدید چیست آنچه در باب نظر کانت‌گفتیم می‌تواند بما کمك کندکه ذات علم‌رابشناسیم‌زیرا او ازذات علم جدیدپرسش نکرده بلکه پرسش او درباب ذات عقل و فاهمه است پس ببینیم ذات علم جدید چیست وتا چه اندازه بااوصافی‌که برای علم اعتباری ذکرشد مطابقت دارد و وجه مغایرت آن باعلوم اعتباری درنظر متقدمان چیست ذات علم جدید، پژوهش است. پژوهش چیست؟ در پژوهش معمولا منطقه‌ای از موجود و وجهی ازآن انتزاع و اعتبار می‌شود و اوصاف‌کمی‌آن بیان می‌گردد. علم فیزیك رامثال می‌زنیم اگر فیزیك جدید در ذات خود ریاضی است نه ازآن جهت است که طبیعت بالذات صورت ریاضی داشته و تابع احکام ریاضی باشد بلکه این علم از آن جهت ریاضی است که بشرازچهارصدسال پیش طبیعت را بصورت ریاضی اعتبار کرده است ومی‌دانیم‌که هرچه خارج ازاین اعتبارباشد وتتوان آنرا اندازه‌گیری‌کرد، درعلم

جدید جائی ندارد و مورد ومتعلق علم نیست درواقع وقتی درعلم جدید ازپدیدارهای طبیعت سخن گفته می‌شود کمّی بودن‌بعنوان صفت‌ذاتی این‌پدیدارها مأخوذ است بعبارت دیگر درستی وصحت کشف طبیعت بصورت ریاضی، از جهت دقت کمّی وعددی آن‌نیست،بلکه برعکس دقت عددی وریاضی ازآن جهت اهمیت پیدا کرده است که متعلق علم وآنچه پدیدار طبیعت خوانده می‌شود بعنوان امری که قابل اندازه‌گیری است اعتبار شده است.

صفت دیگرپژوهش علمی‌اینست‌که برطبق روش‌معین صورت می‌گیرد و این‌خصوصیت باخصوصیت اول ملازمت دارد و در واقع نتیجه آنست، زیرا روش پژوهش، مستقل ازنحوه اعتبار مسائل علم نیست. دانشمند پژوهنده که در ابتدای سیرعلمی بشرح فرضیه‌مـی‌پردازد، آن قسم از ظهورات طبیعت‌را درفرضیه خود منظور وملحوظ می‌کند که قابله محاسبه است.

در اینجا باید به‌نکته دیگری توجه کرد وآن‌اینکه علم فیزیك اگـر صورت ریـاضی نداشت نمی‌توانست تجربی باشد[1] فرانسیس‌بیکن که در مورد تجربی‌بودن علم‌جدید اصرار می‌کرد متوجه این نکته نبود. اما دکارت اجمالاً می‌دانست که علم جدید باید در صورت ریاضی تحقق پیدا کند. درواقع وجه ممیز علم‌جدید وعلم قرون‌وسطی وعلم یونانیان صرفاًدر این نیست که علم قدیم نظری بـوده و علم جدید تجربی است. زیرا متقدمـان هم بکلی از تجربه و علم تجربی غافل نبوده‌انـد. این قول خیلی شایع است که قدمـا از روش تجربی بی‌خبر بوده‌اند وبه قیاس واستدلال قیاسی اکتفا می‌کـرده‌اند وتـاحال بدین‌منوال بود علم پیشرفت نکرد اما ازوقتی‌که بشر روش تجربی را آموخت، علم و تمدن درراه ترقـی سریع افتاد. این قول باوجود ظاهر موجهی‌که دارد بی‌اساس است وهیچ نکته‌ای‌را برای‌ما روشن نمی‌کند.حتی موجب‌می‌شود که ازماهیت علم تجربی پرسش‌نکنیم. علم تجربی امروزشباهتی به‌علم‌نظری دارد واین شباهت موجب‌شده است‌که بینونت میان علم قدیم وعلم‌تحصلی جدید کمتر مطرح‌شود. صرف‌تجربی‌بودن علم جدید باعث پیشرفت آن نشده است. اصلاً تا وقتی که بشر موجودرا باعتبار اینکه قابل‌محاسبه است تلقی‌نکرده بود. تجربه وعلم تجربی معنی و نتایج دیگری داشت. چنانکه در گذشته‌هم تجربه وعلم تجربی بوده است. اما اهل علم‌حتی طبیبان تصرف درطبیعت نمی‌کردند وحال آنکه در علم تجربی جدید، طرح فرضیه با تصرف درعالم مناسبت دارد. پس نباید تصور شود که غـرض‌علم، بطورکلـی کشف حقیقت است. احکام علمی مطابقت باواقع ونفس‌الامرهم ندارد بلکه بیان ریاضی نسبت‌پدیدارها بصورتی است‌که در فرضیه علمی اعتبار می‌شود. فی‌المثل وقتی می‌گوئیم اجسام در فضای خالـی با سرعت مساوی سقوط می‌کنند در بـاب نفس واقعیت جسم وهوا وسرعت‌چیزی نگفته‌ایم و اصلاً این‌حکم، حکم کلی‌نیست. در این حکم تصوری که از جسم داریم صورت وهمـی‌یا خیال منتشر است. مهمتر آنکه این‌قضیه مثل غالب قضایای علمی قضیهٔ شرطـی است و مفاد آن اینست‌که اگر فضائی را از هوا خالی کنیم سرعت سقوط اجسام مساوی مـی‌شود. این حکم، وصف هیچ‌واقعیتی نمی‌کند (البته اگر واقعیت را بمعنی‌نفس‌الامر بدانیم) بلکـه‌صرفاً

۱ـ عکس این قضیه هم صادق است، یعنی اگر فیزیك جدید تجربی نبود صورت ریاضی‌هـم نمی‌توانست داشته باشد. در واقع این‌دوصفت علم‌جدید متلازم است.

اعتبار تکنیک دارد. اگر بشر طبیعت را بنحوی که در علم جدید تلقی می‌شود درنظرنمی‌آورد، اصلاً این علم بوجود نمی‌آمد وترقی بمعنی جدید آنهم مطرح نمی‌شد. در واقع بشر می‌بایست عقل و فاهمه (واهمه) را باهم اشتباه وخلط کند تاعلم و تمدن جدید غربی بوجود آید. چگونه بشر عقل و فاهمه را باهم خلط واشتباه کرده است؟

این مطلب را بصورتی غیر از آنچه کانت گفته است بیان می کنیم. درنظر فلاسفه یونانی و اسلامی قوه ادراك اشیاء چنانکه هستند، عقل‌نظری است و عقل عملی قوه تمیزنیك وبد وسود وزیان‌است (میدانیم که کانت معانی جدیدی از این اصطلاحات مرادکرده‌است). این‌تمیز میان عقل نظری وعقل عملی اختصاص به فلاسفه دارد، چنانکه متکلمان اسلام ازعقل بطور کلی معنائی‌قریب به عقل‌عملی اراده می‌کردند وهمین عقل است که تعبیر به عقل معاش وعقل‌کار افزا و عقل اعداداندیش شده است وابن‌خلدون آن را دارای دوصورت عقل‌تمیزی وعقل تجربی می‌داند.

در دوره جدید تمایل براین بوده است که عقل‌را منحل در عقل سلیم وعقل جزوی کنند وشناسائی امور واشیاء را هم بعهده عقل عملی که بصورت تازه‌ای ظهور کرده است بگذارند، والا دکارت نمی‌توانست بگوید که هیچ‌چیز مانند عقل به تساوی میان آدمیان قسمت نشده است. پس بطور کلی بجای اینکه بگوئیم در تاریخ جدید غربی، عقل و فاهمه با هم اشتباه شده است، شاید بتوان گفت که عقل نظری را با عقل معاش وعقل جزوی که صورتی از عقل عملی است خلط کرده‌اند و وجود بشر وعقل معنای تازه‌ای پیدا کرده است. پیداست که وضع فلسفه غرب بی‌ارتباط بااین تحول نبوده وپیدایش علم جدید ومذاهب‌فلسفی پوزی‌تیویسم ونئوپوزی تیویسم و اصالت منطق وپراگماتیسم واصالت علم و... فرع برآنست اما بحث در باب ماهیت علم چه‌ربطی به‌وضع تاریخی تفکر قوم ایرانی دارد؟ ما بیشتر به این‌قبیل مباحث نیاز داریم. زیرا محقق غربی بفرض آنکه به‌تفصیل در این‌معانی وارد نشده باشد، تذکر اجمالی به سیر وبسط فلسفه وتمدن دارد ولی ما در زمان ودر سیر تفکر خود ارتباطی بااین تحول نداشته‌ایم واگر اطلاعی داریم، اطلاع ما از نتایج است وبه تعبیر امروزیها ما مصرف‌کننده حریص علم تکنولوژیك شدیم بدون اینکه بتوانیم آنچه راکه در غرب گذشته بود ومی‌گذشت از نزدیك وبه‌آزمایش وجدان دریابیم. وچون نظام عقل ما گسیخته شده بود وباچشم وگوش تعقل می‌کردیم، تماشاگر صحنه چشم‌بندی علم وتمدن غرب شدیم ونتوانستیم ازحد تحسین عجائب وغرائبی که در صحنه دیده بودیم بگذریم و اگر گذشتیم در علم متفنن شدیم؛ جزاینهم نمی‌توانست بشود. درغرب علم بود و مردم علم‌پرست شدند ما بی‌خبر از علم بودیم و آن را مطلق انگاشتیم و بجای تحصیل علم به تعظیم پرداختیم وبندی در این تعظیم و تبجیل افراط کردیم که فرصت تعلیم وتعلم نماند ونیازی‌هم بدانستن حس‌نکردیم. البته این تعظیم جدی و حقیقی نبود. زیرا اگر واقعاً دوستدار دانائی بودیم‌اینهمه حرف نمی‌زدیم وبه علم رومی‌کردیم؛ در این‌صورت بامشکلات ودشواریهای راه علم وعلم‌آموزی آشنامی‌شدیم وعلم‌هم در تمدن ما مقامی پیدا می‌کرد ولاجرم انس وآشنائی اجمالی با آن پیدا می‌کردیم. اما اکنون علم‌جدید درنظرما

همان چیزهائیست که در دانشکده‌ها می‌آموزند ونمی‌دانیم معلمان‌بیش از آنچه یاد گرفته‌اند می‌آموزند یانه. دراین وضع پرسش از ماهیت علم جدید بـرای ما اهمیت اساسی دارد و ضروری است.

ارباب نظر می‌توانندبحث کنندکه‌آنچه دراین‌مقاله درباره علم‌گفته شده است درمیزان تحقیق‌چه‌وزنی‌دارد اما یك‌چیزمحقق‌است وآن‌اینکه ما بایدراه را ازنو آغازکنیم وشایدلازم باشدکه‌نود راه‌ابپاییم ودرهرصورت ازپرسش‌درباب معنی و ماهیت‌علم وتمدن جدیدغربی بی‌نیاز نیستیم. اهل فلسفه در مغرب‌زمین‌حتی بدون طرح این مسأله می‌توانند به تحقیق فلسفی بپردازند. زیرا معنی کلمات واصطلاحات فلسفی کم وبیش برای آنها مشخص ومعلوم است استادان فلسفه اسلامی‌هم تاوقتی درمتن این فلسفه بحث می‌کنند به مشکلی برنمی‌خورند اما اگر بخواهند به تطبیق وقیاس آراء فلسفی غربی واسلامی بپردازندددر وهلهٔ اول باید متذکر به اختلاف مبانی ومعانی تعبیرات واصطلاحات باشند و این اختلاف را روشن سازند؛ زیرا خواننده امروزی فی‌المثل از الفاظ بشر و انسان وعقل وعلم وذهن و... معانی متداول آنرا درك می‌کند یا هیچ معنائی درنمی‌یابد ودرهرصورت آن دریافت ودرکهـم مبهم است. پس نگوئیم که ما به فلسفه وتفکر غربی نیاز نداریم؛ زیرا تادرباب علم و تمدن و فلسفه غـربی تأمل نکنیم مقهور آنهستیم وای بسا که به‌آثار تفکر گذشته خود نیز صورت غربی می‌دهیم واین امر موجب تشدید پریشانی وآشفتگی در تفکر وحتی عین پریشانی وآشفتگـی است. اگر در این‌نوشته، اشاره به ماهیت علم‌غربی شده است، قبل ازآنکه غرض اثبات‌چیزی‌باشد، مقصود اینست که این علم را مطلق نینگاریم. زیرا تاوقتی‌که چنین تصوری داریم تفکرمحال است. ممکن است آنچـه در بـاب علم و تمـدن غربی گفته شد مـورد چـون و چـرا و ایراد و اشکال قـرارگیرد اما بهرحال طرح مسأله را نمی‌توان بی‌مورد انگاشت. رد واثبات علم جدید قبل از اینکه این مسأله جداً مطرح شود هیچ معنا وحاصلی ندارد. می‌بینیم کـه ما در قیاس‌بااهل فلسفه اروپا وغرب مشکل مضاعف داریم. آنها باتذکر اجمالی‌نسبت‌به‌اصول‌و مبادی می‌توانند محقق فلسفه باشند؛ زیرا تحقیق فلسفی ادامه تفکر چهارصد ساله غرب است وحال آنکه مایك راه بیشتر نداریم و آن اینست‌که بـرای نجات از استیلای غـرب باید نسبت بوضع تاریخی خود در ارتباط باگذشته ازیکسو وباتمدن‌غربی از سوی دیگر،تذکر وخودآگاهی پیدا کنیم وتاپشت به تفکر داریم این تذکر و خودآگاهی حـاصل نمی‌شود. غرب‌هم برای‌تفکر نیازمند به‌همزبانی بامتفکران قبل ازسقراط است واز طریق این‌همزبانی باید آشنای‌سر متفکران شرق شود. اما راه ما برخلاف آنچه غالباً تصور مـی‌شود صعب‌تر است و اینکه می‌پنداریم بامتفکران‌گذشته خود تماس داریم، طی‌طریق را دشوارتر مـی‌کند. گذشته تفکر وتفکر گذشته، در حجاب تفکر غـربی بلکه در زیرصـورت ظاهرپرستی غرب وصورتهای ظاهری فلسفه غربی پوشیده شده است و این حجاب را باید باآشنائی نسبت به تفکر غربی برداریم و مختصر بگوئیم‌که بدون توسل به تفکر اسلامی اعم از فلسفه و علـم کلام‌وتصوف‌هم‌نمی‌توان‌این حجاب‌را برداشت اما در این‌قول نه تنها دور صریح بلکه‌نوعی تمحّل بنظر می‌رسدزیرا ظاهراً مضمون آن‌اینست‌که برای انس وآشنائی بامتفکران گذشته

باید باآنها انس پیداکرد. وقتی مطلب را به این صورت بیان کردیم دیگردور و تحصیل‌هم مطرح نیست بلکه تکـرار معلوم می‌شود؛ اما در واقع تکرار معلوم نیست. انس‌ما با تفکر گذشته‌بدون تذکر نسبت به وضع تاریخی وآشنایی باسیر تمدن وتفکر غربی میسر نیست و تفکر غربی را بدون رجوع به سوابق تاریخی تفکر نمی‌توان باز شناخت. اگرگفته می‌شد که علم واطلاع به یکی از دوامر باید مسبوق به‌علم نسبت به دیگری باشد، این سخن محال بود. اما بحث درعلم وفضل نیست؛ بلکه ادراک‌نسبت حقیقی میان دوتمدن ودو دوره تاریخی مطرح است‌که جز بهدایت نور تفکر بازشناخته‌نمی‌شود اینست که وضع ومقام ما درتاریخ جدیدهم وضع ومقام خاصی‌است؛ یعنی نباید تصورشود که مادرمرتبه ومقام پائین یامتوسط تمدن غربی هستیم. اگر تاریخ غرب می‌تواند باتحقیق فلسفی وبمدد مایه تفکری کـه دارد سیر وبسط عادی خودرا ادامه دهد، راه ما دشوارتر است. زیـرا بانزدیک‌شدن تمدن غـربی بپایان سیرخودد،دیگر این تمدن مقتدا ومرجع تقلید هم نمی‌تواند باشد ودر نتیجه تقلید ازآن هم منتفی می‌شود. این زمزمه‌ای که در باب انحطاط غرب مـی‌شود، بیجانیست. اما متوجه باشیم‌که اگروضع تمدن‌غربی می‌تواند مارا بخودآورد‌که از تقلیدکورکورانه دست‌بداریم تفکر واجتهادهم برای‌ما تحصیل حاصل نیست و فی‌المثل آدم معمولی‌غربی‌را بـامـولوی و حافظ وصدرای شیرازی قیاس نکنیم و ازاین قیاس مع‌الفارق نتیجه نگیریم‌که ما اهل‌تفکریم وغربی از تفکر دوراست. آنچه در باب آثار وعوارض انحطاط غرب گفته مـی‌شود، اثبات مـزیتی برای ما نمی‌کند. این‌راهم بدانیم کـه نفی غرب موجب رهائی از قهر وغلبه تمدن غربی نمی‌شود، وای‌بسا‌که احیاناً بسودقاهر وغالب تمام شود. البته در سالهای اخیر مختصر توجهی بمآثر گذشته پیدا شده وتحصیل فلسفه‌هم قدری صورت جـدی بخود گرفته است. مع‌هذا آنچه‌محرز است اینکه مانه انسی باتفکر گذشته خود داریم ونه تفکر غربی رادرست ادراک کرده‌ایم. ماکمتر اهل طلب هستیم وحتی وقتی اظهار علاقه به دانائی مـی‌کنیم بیشتر قصد تفنن داریم. جهت این امرچیست؟ در جـواب دادن عجله نکنیم و پرسش فلسفی را با سخنان معمولی هر روزی پاسخ ندهیم.

اگر نفی وانکار فلسفه لازمه سیر وبسط علم جدید است وایـن علم‌کـه مبتنی برفلسفه است، اساس خودرا نفی می‌کند. چرا درغرب که زادگاه علم تحصلی است، کمتر بـه‌فلسفه بی‌اعتنایی مـی‌شود؟ تردید نیست‌که در غرب مخالفت بـا فلسفه شدید است؛ امـا مخالفت بابی‌اعتنائی فرق دارد؟ در غرب شبه فلسفه‌هایی وجود داردکه ضد فلسفه است ولی مابافلسفه مخالفت نمی‌کنیم؛ زیرا مخالفت بافلسفه‌آسان نیست. امثال غزالی وامام فخر رازی کـه با فلسفه مخالفت کردند، اهل تحقیق بودند. ولی امروز به چه مناسبت وبرچه اساسی بـافلسفه مخالفت می‌کنیم؟ ما مخالفت نمی‌کنیم، بلکه فلسفه‌را دوست نمی‌داریم وبآن بـی‌اعتنا هستیم واین بی‌اعتنایی از جمله عوارض نفسانی قومی‌است که درطریق اخذعلم تحصلی جدیدهم چندان توفیق نداشته وبخیالی از آن دلخوش‌کرده وقانع بوده است. چه خوب است‌که در این حکم خطاکرده باشم وخلاف‌آن اثبات شود بشرط آنکه مخالف خطابه ایراد نکند؛زیرا ایراد خطابه این ادعای مرا اثبات می‌کندکه عصر ما عصر خطابه‌است.

رضاداوری

حقائق في رسوم

ثلاثة مواقف مع الواقعية الكبيرة
يقدمها الأستاذ الشاعر
د. صلاح الصاوى

الحقيقة الاولى:

من انا ؟

أنا؟! مَنْ أنا؟
والغَيْبُ ؟! ما الغَيْبُ يا أنا؟
أنا الغيبُ حتى ضِقْتُ بالغيبِ ساكنا
تشوَّقتُ للأكوانِ ، للخلْقِ ، للدُّنا
ورَفْرَفْتُ حولَ الطّينِ أنْشُدُ مَسْكَنا.

*

فَجِئْتُ على ساقيْنِ أحْمِلُ كائنا!!
وسِرْتُ، وشابَ الْفَوْدُ، والسّاقُ ما وَنَى
تَعِبْتُ، وشقَّ الدَّرْبُ، فاسْتأْتَ مُعْلِنا:
إلى أينَ يا دُنْيا نهايةُ سَيْرِنا ؟!

*

إلى الغَيْبِ يا إنسانُ مِنْ حيثُ بدْءُنا !!
إلى الموتِ يا إنسانُ فالْكُلُّ للْفَنَا !!
ومَنْ يَدَّثرْ بالطّينِ يَخْلَعْهُ مُذعِنا !!
حَمَلْتُ أبي للقَبْرِ أدْفِنُ مُؤْمِنا
وعُدْتُ إلى نفسي لأَسألُ : مَنْ أنا ؟
ومَنْ ذا أتى بي للمنيّةِ ها هُنا ؟!!

الحقيقة الثانية:

تراب

أريقي الكاسَ يا ليلى أريقي ... و للأيّام والدنيا أفيقي
مضى أمسي، ويومي سوف يمضي ... و باقي العمْر آتٍ في الطّريقِ
يدبُّ على عصا الدُّنيا و يبدأ ... يتمّمُ رحلتي نحوَ المضيق
و من ولّتْ به الأيام ولّى ... إلى لا حيثُ يا ليلى أفيقي

*

ففي الأنهار أمواهٌ و فيضٌ ... منَ الأسرارِ في الماءِ الدّفيق
جرتْ في التُّربِ فاخضرّتْ حياةٌ ... وكُنّا نحنُ كالحقْلِ الورِيق
و نُصْحُ العُودِ يا ليلى جفافٌ ... فيبقى التُّربُ في الغورِ الصحيق
دعي الأيّام يا ليلاي تمشي ... وروّي التُّربَ بالدّمعِ الغديق

*

فكمْ نادمْتُ كرْماتِ الأماني ... وكم عاقرتُ صهْباءَ العتيق
فلا الكرْماتُ دامتْ للندامى ... ولا الكيزانُ دامتْ للرحيق
وكمْ منْ حانةٍ نشْوى بصبْحٍ ... محاها الليْلُ كالظلّ الرّقيق
أرى الدُّنيا تلاشتْ من وجودي ... ونورُ الصّبْحِ يُمسي كالعقيق

*

وكمْ منْ عاشقٍ ولّى بصدْرٍ ... تئزُّ به تناويحُ الشّهيق
تخبّطَ فيه آمالٌ، تمنّى ... لوانّ يذوي على فرْعِ العشيق
طوى الحادي سجلاّت التلاقي ... و ريحُ الغيْبِ طاحتْ بالعبيق
فلا بقيتْ مناجاةٌ وحبٌّ ... ولا دامتْ نواساتُ الرّشيق

*

وكمْ منْ صائدٍ ألقى شباكاً ... و ألقى الحبَّ للصّيْدِ الطليق
و إذ بالطيْرِ تهبطُ، والمنايا ... وراءَ السّرْبِ كالجهمِ المُحيق

تَشُلُّ الصَّائدَ الماتي و تُلْقي | بذاكَ السِّرْبِ في القاعِ العميق،
مَضَى جَوعانَ والقدَرُ استَمرَّتْ | علَى النّيرانِ تَهذي في الحريق!!

*

حَدا الرّيحُ الغَمامَ الى سَمائي | وعَكَّرَ صَفْحَةَ الصُبْحِ الأنيق
فَهَيَّجَ غربتي و أثارَ شوقي | لدارٍ ليس تغدرُ بالصّديق
و بثَّ أناشدَ الأمطارَ تَهْمي | و عزَّ الدَّمعُ في عَيْنِ الشّقيق
أريقي الكاس يا ليلى أريقي | فحا في التربِ غاياتُ الطريق

الحقيقة الثالثة:

توبة

الخَوْفُ يَنْهَشُ مُهجَتي!! أفلا رَحِمْتَ مَذلّتي؟
أنا لا أهابُ سواكَ أنتَ، ولا أهابُ مَنيّتي
لكنّما أخْشَى افْتقاري يومَ عَرْضِ صَحيفتي
و أحسُّ إفْلاسي لديْك، فلا أطيقُ خَطيّتي.

*

فالموتُ يقظةُ حالمٍ، تأتي بلُطفِ مَشيئةِ
قَدَرٌ مُعَمّىً ليس يدْرِي غيْرَ تلكَ البَغتَةِ
لولاهُ لمْ أفقِدْ رَجائي في جميلِ التّوبةِ
فرهبته، لولا جمالٌ في جلالِ القُدرةِ

*

أخْشاهُ، لاحِرصاً ولا طَمَعاً بدُنْيا الوحْشَةِ
حُلْوُ الحياةِ مُزَيَّفٌ مُرٌّ كطعمِ الخَمْرَةِ
لم يكسبِ المخمورُ إلاّ أن يقيمَ بأزْمَةِ
تتعاقبُ الأجيالُ والدُّنيا بهذي السّكرةِ،

لكنما اخشى وقوفى عند بابك مُنْيَتى
والشوقُ يخفق والدموع سواكبٌ فيوجْنتى
و فؤاد صَبّكَ ذائبٌ يجرى إليكَ بلَهْفة
فيردُهُ تقصيرهُ عن أن يفوزَ بحَظْوَة

*

دنيايَ؟ ما الدُنيا سوَى هذا السَراب بقيعة
إنَّ الذى جمعَ الُمنىَ حبَس الهواء بقبضة
ظَفِرَ الذى عَشِقَ الحياةَ بقُبْلَةٍ منْ حيّة
وعدا، و ما استعدى سوَىظلٍّ بغيْرِ رَوِيَّة

*

دنياى؟ ما الدُنيا سوَى حُلْمٍ غريقِ اللذّة
سفَرٍعلىدَرْبِالحرير مُهَفْهَفٍ بالمُتْعة
يمْضى بآجالِ الحياة تلاهياً للّقمّة
فاذا وراءَ القمّةِ الشمّاءِ هُوَّةُ يَقْظة

*

أخْشاكِ يا دنيا و أخشَى بعدَ ذلك صحوتى
لا أنت َمنّى فى القليل، ولا أنا فى الكثْرة
لا شيىء فيك يلذُلى الاّ حلاوة دَمْعتى
فاذا ضحكتُ تسيلُ فوقَ الخدّ حرقة عبرتى

*

و إذا بكيت ضحكتُ من عجزٍ بأصلِ جبلتّى
و إذا مشيتُ فلا أرى بين المسالك وُجهتى
و إذا وقفتُ فتائةٌ أنسىَ إرادة خُطوتى
و إذا رقدتُ ذكرْتُ صورة والدى فى الدقدة

و إذا شَهِدت أصابعي تحت ألمُلاء أطلّت
شبّت ظنوني فجأةً و بدأتُ فعلاً رحلتي
و إذا نظرتُ إلى يدي، و عرفت طعْمَ الدُّودة
ضجَّ الفؤاد بوحشتي و بحيرتي و بغربتي
و أحسُّ هذا الدُّودَ يمخُر في طراوة جثّتي
والكونَ رغم رحابه، ضيقاً كأيّة حُفْرَة
أنا ميّتٌ في كلِّ آونةٍ و أيّةَ برْهةٌ
فاكشفْ إلهي غمّتي، و اقْبل بحقك توبتي
يا عالماً علّمتَ هذا الكونَ معنى الرَّحمة

معنی حسن و عشق در ادبیات عرفانی

حسن وعشق دواصطلاح ازاصطلاحات صوفیه است که درآثارادبی عرفانی اعم ازنظم وشر درموارد بسیار بکار رفته است. گاه هریك از این دو به تنهائی توصیف و استعمال شده است وگاه هردو با هم. باهم بودن این دو اصطلاح نه برسبیل تصادف است، بلکه به سبب پیوند اساسی و رابطه عمیقی است که میان معانی وحقیقت‌آنها وجود دارد. در اینجا سعی براین‌است که به‌این حقیقت‌اشاره‌کرده منظور صوفیان وعارفان فارسی‌گو را ازعشق وحسن با توجه به پاره‌ای ازسخنان ایشان تحلیل و تا اندازه‌ای روشن سازیم.

معمولا از لفظ «حسن»، که درفارسی‌آنرا نیکوئی‌هم‌گفته‌اند، معنی زیبائی وجمال و از «عشق» دوست داشتن یاافراط محبت مستفاد میشود. اگر چه این معانی خالی ازحقیقت نیست، کمال معنی این دولفظ را نمی‌رساند. این معانی محدود است به‌جهان‌آفرینش یا عالم حدوث یا عالم‌کون، وحال‌آنکه حقیقت حسن وعشق ازعالم قدم وبه قول فلاسفه از امور مابعدالطبیعه است. ازآنجا که عالم حدوث بی ارتباط با عالم قدم نیست، زیبایی و دوستی، بدانگونه که معمولا درنظر گرفته میشود، با حقیقت حسن وعشق نسبتی دارد. همانگونه‌که این عالم سایه قدم است، زیبائی و دوستی اینجائی نیز سایه‌ایست از حسن وعشق‌آنجائی. ولذا اهل معرفت زیبائی این جهان را بهحکم «کل‌جمیل من جمال‌الله» پرتوی از جمال خدا وعشق اینجائی یا عشق مجازی را سایه عشق حقیقی یا عشق الهی‌می‌دانند.

منظور ازعشق الهی عشق انسان است به خدا یا عشق خلق است به حق. این عشق را بزرگان صوفیه عکس عشق حق به خلق می‌دانند، چرا که خدای تعالی درقرآن[1] می‌فرماید: «یحبهم ویحبونه». یعنی ابتدا کشش ازجانب اوبود واین کوشش ما پاسخی است به‌آن. این همه انواع عشق را منشاء واحدی است که‌صوفیه‌آنرا ذات‌یاذات عشق یا عشق مطلق‌نامیده‌اند. این عشق جامع جمیع کمالات است و این جمعیت را حسن‌یا نیکوئی خوانده‌اند. پس‌زیبائی ونیکوئی اعم ازآنچه در عالم‌کون است یا آنکه صفات الهی است همه از ذات عشق تجلی کرده است.

جامعترین ومهمترین کتابی‌که درباره حقایق‌عشق به فارسی نوشته شده‌است **سوانح**[2]

شیخ احمد غزالی (متوفی ۵۲۰ ه) است. این کتاب نسبتاً کم حجم[3] دریائی است که قسمت اعظم ادبیات عرفانی فارسی امواج آن است. در واقع اگر مکتبی به نام عرفان یا تصوف ایرانی باشد مکتب عرفان احمد غزالی است که در این کتاب بیان شده است. تأثیر عقاید غزالی در آثارعرفانی فارسی اگر بیشتر ازتأثیرعقاید ابن‌عربی نباشد، کمتر ازآن‌نیست و آنهم بیشتر ازطریق‌آثاری است‌که برسنن سوانح تدوین‌شده است[4]. موضوع کتاب، چنانکه خود غزالی می‌نویسد، عشق است، اما نه‌عشق خلق‌به‌حق ویاحتی عشق حق به خلق، بلکه‌عشق مطلق است. این‌عشق را البته نمی‌توان تعریف کرد، درست به همان دلیل که فلاسفه مدعی شده‌اند که وجودقابل‌تعریف نیست، یعنی نه حدی دارد ونه‌رسمی. اینکه‌عشق راگاهی‌به‌محبت مفرط تعریف می‌کنند شرح‌الاسم‌است. یافت عشق‌فقط ازطریق‌عشق است وشناخت احوال‌آن ذوقی است. سراینده **کنوزالاسرار و رموزالاحرار**[5] که خودازپیروان مکتب غزالی است در این خصوص می‌گوید[6]:

عشق را جز به عشق نتوان یافت	علم ازو آگهی به ایمان یافت
حدش از حد وصف بیرون است	نتوان گفت چند یا چون است
علما از طریق استدلال	گفته اسمش محبتی به کمال
عشق بیرون ز اسم و رسم آمد	علم را زو همین دو قسم آمد

هرچند که معانی عشق به لباس حروف درنمی‌آید و درظرف کلمه نمی‌گنجد، غزالی را نیت آن است‌که درضمن عبارات اشارتی به این معانی‌کند، ولذا عشق را به مرغی مانند کرده می‌گوید. «او مرغ ازل است». [7] ازلی بودن یا قدم را غزالی دربرابر حدوث و ورای وجود وعدم مطلق قرار می‌دهد وگاهی نیزآنرا عدم می‌خواند. درمورد عشق نمی‌توان حکم کردکه هست، زیرا که هستی از احکام حدثان است وحقیقت عشق ورای عالم حدوث است. حقیقتی است ازلی وابدی. این معنی را بازسراینده **کنوزالاسرار** چنین به نظم در می‌آورد[8]:

عشق مرغ نشیمن قدم است
قوت اوگه وجود وگه عدم است

....

از ازل تا ابد گرفته پرش
نبود جز به خویشتن نظرش

با توجه به اینکه غزالی عشق را درمرتبه‌ای ورای وجود می‌داند، وحدتی که او بدان قائل است وحدت وجود نیست، بلکه می‌توان‌آنرا وحدت عشق نامید. این اصطلاح توسط غزالی بکاررفته است. وی حتی ازبکاربردن‌کلماتی نظیر عشق مطلق یا ذات عشق خودداری می‌کند، گاهی‌آنرا عشق می‌خواند وغالباً درعبارات خود با ضمیر «او» بدان اشاره می‌کند. مثلاً درقطعه‌زیرمی‌نویسد: «اومرغ‌خوداست وآشیان خود است، ذات خود است وصفات خود است،پرخود است وبال خود است... اوهم باغ است وهم درخت، هم شاخ است وهم ثمره،

هم‌آشیان است وهم مرغ» و یادرجای دیگر می گوید: «هم او آفتاب وهم اوفلك، هم‌او آسمان وهم او زمین. هم او عاشق وهم او معشوق وهم اوعشق».

علت اینکه احمد غزالی ازبکاربردن الفاظی‌مانند وحدت عشق یا عشق مطلق پرهیزمی‌کند این‌است که‌این اصطلاحات رنگ‌فلسفی دارد وغزالی‌عموماً ازبکاربردن اصطلاحات‌فلسفی خودداری می‌کند. سعی او اینست‌که ازفلسفه و مابعدالطبیعه مشائی‌که‌گریبانگیر بسیاری از متفکرین اسلامی شده است بگذرد. وی برخلاف برادرش امام محمدکه‌کم وبیش بـه فلسفه یونانی پشت‌کرده بود می‌خواهد تا این شیوه تفکر را زیر پا نهاده ازآن بگذرد و به ساحتی رودکه درآن حقیقت شعر وفلسفه با هم‌آمیخته‌اند. از این رو درکتاب سوانح سخن اوهمه در باره عشق‌است‌وناز وکرشمه‌معشوق‌و دردوبلا وفراق و وصال او نه‌بحث‌وجود وماهیت وجوهر و عرض. ازنظر غزالی علم پندار است و ازحقیقت عشق بیگانه، و تا عاشق از «پندار علم و هندسه وهم‌وفیلسوفی خیال وجاسوسی حواس» نرهد، حقیقت عشق بدو روی ننماید. هرچندکه سوانح به نثر نوشته شده و به ابیاتی مـزین گشته، روح شعر درآن دمیـده شده است. همین روح است‌که به‌آثار عرفانی فارسی نیزجان بخشیده است و اخلاف غزالی مانند عین‌القضاة همدانی وفخرالدین عراقی‌وشمس‌الدین‌مغربی‌وحافظ شیرازی وبسیاری‌ازشاعران ونویسندگان دیگر نگاهبانان آن روح گشته‌اند وآثار ایشان، خواه نظم وخواه نثر، رنـگ شعر بخودگرفته است.

اگرچه با شیوع و گسترش‌مکتب عرفانی محی‌الدین‌بن‌عربی چهره زبان عرفانی فارسی تا حدی دگرگون می‌شود، باز نفوذ غزالی درجای خود باقی میماند. صوفیانی‌که پس ازابن عربی‌آمده‌اندگرچه ازمشرب محی‌الدین بهره برده‌اند، بازبیان شاعرانه‌آنان به غزالی میماند. به داستی می‌توان‌گفت‌که پس ازقرن هفتم هجری هیچ شاعر صوفی وصوفی شاعـری نیست که مستقیماً یا من غیر مستقیم تحت تأثیر احمد غزالی نباشد. برای مثال می‌توان غزل ذیل را ازشمس‌الدین مغربی (متوفی ۸۰۹ ه‍. ق.) درنظرگرفت. لب تعالیم غزالی و ابن عـربی در این چند بیت نهفته است.

آن مـرغ بلنـد آشیـانـه	چـون‌کرد هـوای دام ودانه
پرواز گـرفت گشت ظاهـر	از سایـهٔ پـر او زمـانـه
مرغی‌که دوکون سایه اوست	درسایه خـویش کـرد خانه
مـرغ دل ما ز هر دو عـالم	انـدر پـر او گـرفت لانه
آنمرغ‌شگرف‌ذات‌عشق است	بـی مثل‌ومقدس و یگـانـه
او داست نعوت بـی نهایت	او داست صفـات بیکرانـه
بحری‌است‌کمهرزمان‌ذموجش	صـد بحر دگـر شود روانه
بـا عشق همیشه عشق بـازد	با خـویشتن است جـاودانه
معشوقه وعشق وعاشق آمـد	آئینه و روی و زلف و شانه
برصورت خویش‌گشته عاشق	بـرغیر نهاده صـد بهانـه
آوازخودش شنیده از خـود	تهمـت بنهـاده بـر چغانـه

از نغمه خــود سماع کــرده	بی‌مطرب و بی دف وتــرانه
فی‌الجمله زغیــر نیست پیدا	هــم نام ونشان و هــم نشانه
ای مغربــی ضعیف نــاچیز	باری توکه ای دراین میانه؟

این غزل را به تمامی در اینجا نقل‌کردیم چون می‌تواند نمونه‌کاملی باشد از غزلیات عرفانی. نمونه‌کامل از اینجهت است‌که لب عرفان نظری درآن منعکس شده است.

نهایت‌آنکه ازاین‌گونه‌غزلیات نه تنها در دیوان شمس مغربی بلکه دردیوانهای‌عرفانی دیگر نیز یافته میشود. برای ادامه بحث خود می‌توان به تحلیل معانی‌ایکه در این غزل اشاره شده است مبادرت ورزید.

در اینجا ملاحظه میشودکه ابتدا به یك چیز اشاره شده است: ذات عشق به‌عنوان‌مرغی بلندآشیانه یعنی حقیقتی ازلی وقدیم وآنگاه گفته شده است‌که این ذات هــم معشوق است و هم عاشق و هم‌عشق. پس ابتدا ذات عشق است‌که، بقول فخرالدین عراقی، «درمقر عز خود از تعین منزه است»[۱۳]. در اصطلاح ابن‌عربی این مرتبه را مرتبه احدیت نامند. در این مرتبه عشق منزه ازتعین عاشقی ومعشوقی است. اما ازآنجا که پربرو را تاب مستوری نیست، عشق ازاین‌مرتبه نزول می کند و ازتنزل‌آن دومرتبه‌معشوقی وعاشقی بوجود می‌آید.

با نزول خود عشق به سیر در دایره‌ای می‌پردازدکه از دوقوس تشکیل شده است: قوس نزول وقوس صعود. جهت این دوقوس عکس یکدیگر است. درقوس نزول هــدف عشق‌خانه گزیدن درنقطه‌ای از سایه خویش است و این نقطه را روح نامند و این عشق را عشق حق به خلق، و«یحبهم» اشارت بدان است.

عشق از عدم از بهر من آمد بوجود	من بــودم عشق را ز عالم مقصود[۱۴]

در این سیر عاشق حق است ومعشوق خلق. درقوس صعودکه جهت آن عکس قــوس نزول است، عشق مایل است تا بهاصل مقرخویش بازگردد؛ این را عشق خلق به حق نامند و «یحبونه» اشارت بدان است. در این سیرعاشق خلق است و معشوق حق. پس، چنانکه احمد غزالی می‌نویسد[۱۵]: «گاه روح عشق را چون زمین بود تا شجرهٔ عشق ازوبــروید، گاه چون ذات بود صفت را تا بدو قایم شود. گاه چون‌انباز بود درخانه تا درقیام اونیز نوبت دارد. گاه او ذات بود و روح صفت تا قیام روح بدوبود».

قوس نزول از اسرار است وهیچیك ازمشایخ صوفیه بهشرح وبیان‌آن مبادرت نورزیده است، بلکه همت خویش صرف بیان قوس صعودکرده‌اندکه بدایت سیر روح است و نهایت آن‌که مقام اعلی نامیده شده است بدایت عشق حق است به خلق[۱۶]. مثلاً قاضی حمیدالدین ناگوری (متوفی ۶۴۳ هـ ق.) که ازپیروان مکتب‌احمد غزالی است درکتاب **لوایح** [۱۷] می‌نویسد:

محمود ــ انارالله برهانه ــ چون برسریرعزت باردادی ایاز برحاشیه بساط عزت بندهوار برقدم حرمت ایستاده بودی وچشم انتظارگشاده. بازچــون‌در خلوتخانه انس درآمدی و بر سریر قرب، از ایشان دیگر سان‌گشتی: ایــاز

محمود شدی ومحمود ایاز.

همین معنی را عین‌القضاة همدانی در **تمهیدات** [۱۸] در ضمن گفتارخود درباره معراج پیغمبر ــ صلی‌الله علیه وآله وسلم ــ چنین بیان می‌کند.

> دریغا، درمقام اعلی، شب معراج، با محمد ــ علیه‌السلام ــ گفتند: «ای محمد، وقتهای دیگرقائل من بودم وسامع تو، ونماینده من بودم وبیننده تو. امشب گوینده‌توباش که‌محمدی‌وشنوندمن. ونماینده توباش‌وبیننده‌من». دریغا، دراین مقام که مگر معشوق مصطفی بود وعاشق او. که عاشقان کلام معشوقان دوست دارند.

تا اینجا مسامراتب عشق را بسا عزل نظر ازبحث معرفت ملاحظه کردیم و این مسامحه به اقتضای تحلیل مطلب بود. اما در حقیقت جنبش عشق از ابتدا ازبهر معسرفت است. عشق، چنانکه قبلاً اشاره شد، در ذات خود دارای کمالاتی است که جمعیت آنهارا حسن‌خوانند. این کمالات درذات مقدس‌عشق‌مستور استولیکن‌ازبهراظهار، حسن‌ازخلوتخانه‌قدم‌گام بیرون می‌نهد و کرشمه ونازآغازمی‌نماید. همینکه حسن‌ظهور یافت، مرتبه ناظری ومنظوری‌پیدا می‌شود وحسن دربرابرآینه‌بجلوه‌گری می‌پردازد وناظر روی‌خود می‌گردد. تاپیش ازاین، عشق خود را بخود می‌دید، یعنی به رویت علمیه حسن خود مشاهده می‌کرد، و هم اکنون‌درآینه به‌رویت عینیه جمال خودمی‌بیند. این آینه عشق وطلب‌عاشق است. منظور ازاین عشق، ذات‌عشق‌یاعشق مطلق‌نیست،بلکه عشقی است که دردایره سیرمی‌کند. پس‌معشوق‌ناگزیر است تا جمال‌خویش، یعنی ظهور کمالات خود را، درآینه عشق بیند. اینجاست که غزالی مینویسد[۱۹]:

> دیده حسن ازجمال خود بردوخته است، که کمال حسن خود را در نتواند یافت الا درآینه عشق عاشق. لاجرم از این روی جمال را عاشقی دربابد تا معشوق ازحسن خود در آینه‌عشق وطلب عاشق قوت تواند خورد.

سرآفرینش عاشق نیزهمین است: او را ازبهر معرفت و رؤیت حسن‌معشوق‌آفریده‌اند، چنانکه درحدیث قدسی‌آمسده است: «کنت کنزا مخفیاً فاحببت‌ان اعرف فخلقت‌الخلق لکی اعرف». (من‌گنجی پنهان بودم. می‌خواستم شناخته شوم. پس خلق را آفریدم تا شناخته‌شوم). گنج پنهان ذات عشق است وحسن او ذخیره اوست که درصورت معشوق ظاهرمیشود و درآینه عشق عاشق جلوه‌گر می‌گردد وشناسائی دیدن معشوق‌است جمال‌خود را درچشم خود درآینه. از اینجاست که میرزا محمد علی اصفهانی ملقب به نور علیشاه در رساله **جامع‌الاسرار**[۲۰] می‌نویسد:«.. حسن علت غائی ایجاد است وعشق (یعنی ذات عشق) اساس حسن را بنیاد». حسن علت غائی ایجاد است از راه‌آنکه معشوق قبله عاشق است و کوشش این همه ازبهرآن است تا ازخود بدو رسد. آینه عشق که صاف‌گشت نمودی جزجلوه حسن ندارد، وآنگاه است که معشوق به دیده معشوقی جمال خویش می‌نگرد.

> خود پرستی پیشه دارد روز وشب
> هست خود راگه صنم‌گاهی‌شمن[۲۱]

بنابرآنچه‌گفته شد، معرفت عشق مستلزم دوچیز است: یکی حسن که جلوه‌گری می‌کند

و دیگر آینه که صورت می‌نماید. این هر دو باهم از ازل قدم به‌عرصه وجود نهاده‌اند. همینکه حسن تجلی کند آینه عشق هم با آن بوجود می‌آید. به‌تعبیری دیگر، ظهور کمالات ذات عشق گام نهادن حسن است ازخلوتخانه ذات بـه‌آینه خانه عشق. چون حسن وعشق هر دو ازیـك ذات‌اند، حقیقت آنها یکی است و به همین جهت است که تمثیل آینه خانه بکار رفته است.

کیفیت ظهور حسن و عشق و انتشاء معشوق وعاشق را می‌توان بصـورت ذیل نمایش داد.



درغالب موارد صوفیه ذات عشق را هم عشق می‌خوانند و از اینجهت ابهامی پیش‌می‌آید، وبرعهده خواننده است که ازسیاق کلام تشخیص دهد که منظورنویسنده کدام عشق‌است.

چنانکه درنمودارفوق ملاحظه میشود نه تنها عشق عاشق از ذات عشق است بلکـه بنیاد حسن نیزهمان عشق است. *نسبت میان عاشق ومعشوق نیز نسبت شیئی است در برابرآینه.* این نسبت با پیکان دوسر نمایش داده شده است، چراکه همچنانکه عاشق مـرآت حسن معشوق است، معشوق نیزآینه عاشق است. هرگاه عاشق درآینه معشوق بنگرد ذات خود بیند و هرگاه معشوق درآینه عشق بنگرد حسن خویش یا به‌عبارتی دیگر اسماء و صفات خود بیند، ازایـن روست که فخرالدین عراقی در **لمعات** می‌نویسد[۲۲]:

> عشق (یعنی ذات عشق) از روی معشوقی آینه عاشقی آمد تا در وی مطـالعه ذات خود کند و از روی عاشقی آینه معشوقی تا در او اسماء وصفات خود بیند. هرچند در دیده شهود یك مشهود بیش نیاید، اما چون یکـی روی به دوآینه نماید، هرآینه درهرآینه روی دیگر پیدا آید، با آنکه درحقیقت جز یکی نبود.

پس‌گاه معشوق‌آینه عاشق‌آید وگاه عاشق‌آینه معشوق، بهرحال اینجا دیگـر دیده دیدهٔ اوست. این است معنی عرفانی حدیث «المؤمن مرآة‌المؤمن والله‌المؤمن».

خود پرستی مـی کند هر روز وشب
هست خود را گـه صنم گاهی شمن

بازمی‌گردیم‌به کرشمه‌حسن‌وهزاران‌هزارعشوه‌ونازکه آن‌شاهد ازلی‌یعنی‌ذات‌عشق نموده است.حسن رانه‌یك‌آینه‌بلکه‌آینه‌ها درپیش روست. باطلوع‌آفتاب‌جهان‌افروزحسن‌همه‌ذرات کون

جلوه‌گاه او آمده‌اند. ذرات عالم همه از جاذبه اتحاد حسن و عشق پدید آمده و هر ذره‌ای مظهر ظهور حسن او گشته است.

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد[۲۳]

در این میان آنکه بار امانت را بر پشت نهاده و آینه سکندر را در سینه پنهان داشته و در قوس نزول معشوق آمده انسان است، و از این روست که هم او یارای آن دارد تا در قوس صعود مراتب عشق را طی کند و سرانجام کار چون با یزید گوید: «بی من، من او شدم و او من»[۲۴]. پس آدم کلید اسرار آفرینش است. اوست که از جمله ذرات کون شایستگی عشق ورزیدن را دارا شده است و می‌تواند آینه تمام نمای حسن معشوق گردد.

عشق در عاشق و حسن در معشوق موجب می‌گردد تا عاشق و معشوق ضد یکدیگر باشند. این ضدیت در صفات آن دو است، زیرا که ذات آنها یکی است. صفات معشوق همه استغنا و کبریا و جباری و ناز است و صفات عاشق همه مفلسی و تذلل و نیاز و بیچارگی است. کمال عشق آدم هنگامی است که صفاتی که متعلق به معشوق است و او از روی نادانی بخود بسته و خود را در چاه علت و ذلت افکنده است به معشوق واگذارد و خود از روی صفا آینه سراپا نمای معشوق گردد. همین معنی است که مولانا جلال‌الدین در «قصه مری کردن رومیان و چینیان در صفت نقاشی»[۲۵] بدان اشاره کرده است. در این داستان نقاشان چینی اشاره به معشوق است که حسن نشان صنع اوست و هنرمندان رومی عاشقانی هستند که زنگار از آینه دل می‌زدایند.

بود دو خانه مقابل در بدر	زان یکی چینی ستد رومی دگر
چینیان صد رنگ از شه خواستند	پس خزینه باز کرد آن ارجمند
هر صباحی از خزینه رنگها	چینیان را راتبه بود و عطا
رومیان گفتند نه نقش و نه رنگ	در خور آید کار را جز دفع زنگ
در فرو بستند و صیقل می‌زدند	همچو گردون صافی و ساده شدند

...

چینیان چون از عمل فارغ شدند	از پی شادی دهلها می زدند
شه در آمد دید آنجا نقشها	می ربود آن عقل را و وهم را
بعد از آن آمد به سوی رومیان	پرده را بالا کشیدند از میان
عکس آن تصویر و آن کردارها	زد بر این صافی شده دیوارها
هرچه آنجا بود اینجا به نمود	دیده را از دیده خانه می‌ربود

عاشق که از اسارت نقش و رنگ رست و به بیرنگی رسید، دل او که کارش عشق است[۲۶] آینه دیدار معشوق شود و عشق او تجلی‌گاه حسن گردد. اما این هنوز مرتبه دوگانگی است. چرا که در رؤیت عینیه دوگانگی عاشق و معشوق باقی است. عاشق و معشوق هر دو غیراند و در ذات عشق گنجائی غیر نیست، کمال وصال وقتی دست دهد که عاشق در صحرای عدم خیمه زند و صورت معشوقی محو شود. آنجا دگر «تلاطم امواج بحار عشق بود، بر خود شکند و بر خود گردد»[۲۷].

حسن تـو فزون است ز بینائی من
راز تـو برون است ز دانـائی من
در عشق تو انبه است تنهائـی من
دروصف توعجز است توانائی‌من[۲۸]

نصرالله پورجوادی

یادداشتها

۱ ــ سوره مائده، آیه ۵۴.

۲ ــ **سوانح** تاکنون ۵ بارچاپ شده است. چاپ انتقادی‌آن نخستین بارتوسط هلموت‌ریتر به سال۱۹۴۲ میلادی در استانبول صورت‌گرفت. دراین مقاله هم بهمین‌چاپ‌ارجاع داده شده است.

۳ ــ درمقایسه با آثار محی‌الدین‌بن عربی وشهاب‌الدین سهروردی این اثرعرفانی کم حجم است. در واقع **سوانح** غزالی در حجم تقریباً مانند **نقش‌الفصوص** ابن عـربی است، ومعلوم است‌که‌اگراین عربی‌فقط‌این کتاب را نوشته بود تا چه‌اندازه کاردابر شارحان وپیروانش دشوارمی کرد.

۴ ــ مانند **لمعات** فخرالدین عراقی (۶۱۰ــ۶۸۸) ومنظومه **کنوزالاسرارو رموزالاحرار** که به غلط به‌عنوان **عشقنامه** سنائی شناخته‌شده وهمچنین آثارعرفانی عین‌القضاةهمدانی (۴۹۲ــ۵۲۵) مانند **تمهیدات** .

۵ ــ سراینده این مثنوی هنوزشناخته نشده است. تا چند سال‌پیش این اثر را ازسنائی می‌پنداشتند و در ضمـن کلیات او درج‌می کردند. بخشی از این مثنوی بـه سال ۱۳۴۵ خورشیدی در شماره سوم مجله «دانشکده ادبیات دانشگاه تهران» (ص ۳۵۱ــ۳۲۸) وبخشی دیگر به سال ۱۳۴۶ درشماره چهارم (ص ۵۲۲ــ۴۹۴) بااهتمام‌احمدگلچین معانی چاپ شده‌است. در **مثنویهای حکیم‌سنائی** (به تصحیح محمدتقی‌مدرس‌رضوی، تهران ۱۳۴۸، ص ۴۷ــ۱۹) نیز تحت عنوان **عشقنامه** چاپ شده است.

۶ ــ **کنوزالاسرار** ، بخش دوم، ص ۵۰۹/ **عشقنامـه**، ص ۳۷.

۷ ــ **سوانح** ، فصل ۹، ص ۲۲.

۸ ــ **کنوزالاسرار** ، بخش نخست، صص ۶ــ۳۴۵/ عشقنامه، ص ۱۹.

۹ ــ **سوانح** فصل ۱۰، ص۲۴.

۱۰ــ **سوانح** ، فصل ۴، ص ۱۸.

۱۱ــ **سوانح** ، فصل ۸، ص ۲۱.

۱۲ــ **دیوان شمس مغربی** انتشارات کتابفروشی اسلامیه، تهران ۱۳۴۸، صص ۴ــ۱۰۳.

۱۳ــ **لمعـات**، فخرالدین ابراهیم‌عراقی، به سعی‌آقای دکترجواد نوربخش، تهران: ۱۳۵۳، لمعه اول.

۱۴ــ **سوانح**، فصل ۱، ص۴.

۱۵ــ **سوانح**، فصل ۳، ص ۸.

۱۶ــ مقام معشوقی روح‌پس ازطی مراتب‌عشق درقوس‌صعود است، وحال‌آنکه مرتبه‌معشوقی خلق، چنانکه‌گفته شد، به حکم، تقدم «یحبهم» بر «یحبونه» مقدم برعاشقی خلق است. این‌اختلاف‌ناشی‌از‌نظرگاههای دوگانه‌ایست‌که فلاسفه‌آنرا «بحث‌وجود» (*ontology*) وبحث «شناسائی» (*epistemology*) می‌خوانند. سیرمراتب عشق در کون عکس مقامات روح است درمعرفت بنابراین **یافت** حقیقت عشق‌حق‌به‌خلق‌پس‌ازعشق خلق‌است به حق.

۱۷ــ این رساله بدلائل بسیار ازقاضی حمیدالدین ناگوری است، گرچه‌آقای رحیم فرمنش آنرا به عین‌القضاة همدانی نسبت داده و بـه سال ۱۳۳۷ خورشیدی درتهـران چاپ کرده است. عبارات منقول درمتن ازصفحه ۵ چاپ مزبور است.

۱۸ــ **تمهیدات** ، عین‌القضاة همـدانی، به‌تصحیح دکتـر عفیف عسیران، **تهران**: ۱۳۴۱، ص ۱۳۳.

۱۹ــ **سوانح**، فصل ۱۳، ص ۲۹.

۲۰ــ **مجموعه‌ای ازآثارنورعلیشاه اصفهانی**، به سعی آقای دکتر جواد نـوربخش،تهران: ۱۳۵۰، ص۲.

۲۱ــ **دیوان شمس مغربی**، ص ۹۱.

۲۲ــ **لمعات** ، لمعه اول.

۲۳ــ **دیوان حافظ** ، به اهتمام محمد قزوینی و دکتر غنی، تهران: ۱۳۶۰ هجـری قمری، ص ۶۷.

۲۴ــ **شرح شطحیات**، تصنیف شیخ روز بهان بقلی شیرازی، به تصحیح هنری کربین، تهران: ۱۳۴۴ خورشیدی، ص ۱۴۵.

۲۵ــ **مثنوی معنوی**، مولاناجلال‌الدین محمد بلخی، چـاپ کلاله خاور ، تهـران: ۱۳۱۹ خورشیدی، ص ۶۸.

۲۶ــ نسبت عشق به دل همچون نسبت دیدن است به چشم وشنیدن به‌گـوش. در اصطـلاح فرنگیها عشق «فونکسیون» دل است. (رجوع فرمائید به **سوانح** ، فصل ۴۵، ص ۷۳.)

۲۷ــ **سوانح** ، فصل ۴، ص۱۷.

۲۸ــ این رباعی از احمد غزالی است (**سوانح** ، فصل ۳، ص۱۱).

راه تربیت در جامعهٔ امروز ایران

قرنها تربیت هم بمانند دیگر فعالیت‌های زندگی فردی و اجتماعی مثل حرفه‌و کار و اقتصاد وهنر و علم و اخلاق درمتن فرهنگ ایران قرارداشت. به‌بیان دیگر زندگی مجموعه‌ای از فعالیت‌های هماهنگ بود که تربیت را هم شامل می‌شد. بهمین علت هیچگاه تصور تفکیك تربیت از زندگی به‌ذهن متفکری خطور نمی‌کرد بدانسان که کسی در پی‌آن نبود تا اقتصاد و یا علم و اخلاق را ازندگی منتزع کند وجدا از وحدتی که زندگی و فرهنگ داشت‌به‌این‌امور پردازد. نگاه‌کردن به‌زندگی به‌صورت مجموعه‌ای از فعالیت‌های هم‌آهنگ و متعادل که در عین آمیختگی با یکدیگر از وحدتی عمیق برخوردارند اختصاص به‌فرهنگ جامعهٔ ما ندارد بلکه در همه جوامعی که سنت و معنویت غایت زندگی خاکی را توجیه می‌کنند[1]، بدینسان به زندگی نظر افکنده می‌شود و درست بهمین علت است که در یك تمدن سنتی بیان‌ونگارش نظریات و افکار تربیتی محض یا اصلاً جائی ندارد و یا در حاشیه مباحث مربوط به‌فلسفه و ماوراءالطبیعه و اخلاقیات که در آنها کل زندگی و وجود انسان مورد بحث ونظر است مختصر اشاره‌ای هم به‌پاره‌ای از نکات تربیتی می‌شود. برای مثال وقتی نوشته‌های امام‌محمدغزالی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم می‌بینیم که وی در احیاء علوم‌الدین ویا کیمیای سعادت نظرخود را در مورد انسان فی نفسه و زندگی وی بطور کلی‌بیان می‌کند وگه‌گاه اشاراتی هم به‌تربیت کودك دارد ولی نه‌آنهم جدا از متن زندگی. حتی در کتابی مثل ایهاالولد که می‌توان‌آنرا

۱ــ بسیاری از علمای تربیت و مردم شناسان و جامعه شناسانی که بمطالعات مقایسه‌ای پرداخته‌اند بصورمختلف‌آمیختگی و امتزاج تربیت را با زندگی درجوامع سنتی نشان داده‌اند، دراین میان ولفگانگ برتسینکا مربی و متفکر معروف‌آلمانی وضع تربیت در جوامع سنتی را به‌شیوه‌ای دقیق و عینی مورد بررسی قرار داده و سپس برای نشان دادن مشکلات تربیت در جوامع صنعتی متجدد بمقایسه وضع تربیت در دو جامعه سنتی و متجدد پرداخته است، برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به،

Wolfgang Brezinka: Erziehung als Lebenshilfe, Wien 1965 (Erster Teil, Kap. III, S. 63–94).

بصورت یك متن تربیتی در نظر گرفت، بازکل زندگی و غایت و هدف آن مطرح است نه تربیت بصورت امری جدا از زندگی. در نتیجه جایز نیست که در مقام مقایسه علمای تربیت غزالی را مثلا در ردیف روسو لاك ودیوئی قرار داد، چه اکثر علمای تربیت در مغرب‌زمین افکار و عقایدی ابراز کرده‌اند که یا فقط درکتابها مانده و برای مدت زمانی کوتاه و گذرا در مجامع بحث و فحث علمی و دانشگاهی مورد توجه و علاقه دانشمندان حرفه‌ای تعلیم و تربیت قرار گرفته است و یا حداکثر بر افکار معلمان و دست اندرکاران مسائل آموزشی تا اندازه‌ای تأثیر کرده و بعد جزء تاریخ گذشته شده و از اعتبار افتاده است. هرگز افکار و عقاید آدمی مثل روسو حتی در سرزمین بومی او وارد متن زندگی نشده و عمل و رفتار مردم جامعه را متأثر نکرده است، درحالیکه نظر و افکار غزالی و مولوی هیچگاه از متن زندگی مردم جامعه، جدا نبوده‌اند ودر طول سالیان دراز وهنوز هم راه‌گشای مسائل اساسی زندگی انسانها هستند منوط براینکه انسان امروزمثل اجداد خود بتواند مسائل‌اساسی و اصلی‌زندگی را با ظواهر و فروع آن اشتباه نکند.

در یك جامعه سنتی زندگی نظمی تجربه شده دارد که در آن جای‌اشیاء وامور وارزشها و انسان مشخص و معین است، بهمین واسطه زندگی بصورت کلی تربیت می‌کند و یا به‌بیانی دیگر آنچه در زندگی رخ می‌دهد و آنچه در زندگی هست اثری تربیتی دارد، و بدین نحو تربیت با زندگی عجین شده و باآن در آمیخته است.

در جامعه ما هم‌که هنوز در مایه سنتی است تا مدتی پیش صحبت از انشعاب فرهنگ و زندگی به‌تربیت و اقتصاد و علم وامثاله نبود، چیزی وجود داشت بنام زندگی که فلسفه و علت و غایتی روشن و مورد قبول عام داشت. ارزشهائی که برعمل و رفتار و کردار مردم، چه زن‌وچه‌مردچه‌جوان و چه پیر و چه‌عامی‌وچه‌عالم، اثری انکار ناپذیرداشتند ازسنت‌وتجربیات معنوی مایه می‌گرفتند و بهمین علت جنبه فردی و نسبی نداشتند. همه جا ودرنظر همه مردم اعمال و صفاتی مقبول و اعمال و صفاتی مرد ودو منفور بود. مثلا قناعت و جوانمردی را همه از صفات مقبول می‌شمردند وحرص و طمع وحسد را مذموم می‌دانستند. اما امروز دیگر چنین نیست، ازصفات پسندیده و فضائل انسانی کمتر صحبت است و صفات ناپسند و مذموم هم در لباسی شرعی و عامه پسند ظاهر می‌شوند، در نتیجه آدمی طماع و ازمند و دنیا دوست را امروزه زرنگ و موفق و با خبر از بازار و پول و اقتصاد می‌دانند. درست در همین نکته یعنی تصویری که از انسان و خصوصیات و امکانات او درگذشته و حال جامعه در دست‌است علل مشکلات و مسائل کنونی تربیتی جامعه امروز ایران و بالمآل راهی که تربیت در پیش دارد باید جستجو کرد.

قدر مسلم راه و روال تربیت در جامعه سنتی ایران راهی تجربه شده بود که قرنها دوام یافته بود. اما این روال اکنون با تردید روبرو است علت آنهم این است که افکار و عقایدی که از مغرب زمین راهی این دیار شده‌اند فضای صاف و وحدانی فرهنگ جامعه ما را آلوده وکدر کرده‌اند. کدورت و تیرگی و ابهام طبیعتاً حاصل تردید و فقدان وضوح و یقین است. و چون تردید و ابهام در طرز تفکر متجددین امروزی مغرب زمین و مقلدان‌شرقی

آنان، فی نفسه ارزش دارد و مد روز و علامت پیشرفت است ناچار برای تشریح و شناخت علل مشکلات کنونی تربیت در جامعه امروز ایران، باید بهشناخت آندسته از افکار و عقاید مغرب زمینیها پرداخت که تصویر جامع انسان را نخست در مغرب زمین در هم شکستند و تربیت هماهنگ و تعالی وکمال طلب او را بابن‌بست و اشکال روبروکردند. وقتی اثر این افکار در انحراف مسیر تربیت در مغرب زمین روشن شد، می‌توان بهوضع فعلی جامعه ایران برگشت و اثر برخورد این نوع افکار با افکار سنتی موجود دراین‌فرهنگ که‌بصورت تضاد و اشکال بروز کرده، مورد مداقه قرار داد.

نتیجه طبیعی افکاری‌که «بر اصالت انسان» حکم می‌کردند و با بروز رنسانس قرن چهاردهم و پانزدهم در اروپا توسعه پیدا کردند وهواداران فراوانی یافتند، پیدایش اختلاف و تفرقه و تشتت در زمینه فکر و نظر و عمل از یکسو و پذیرش ارزشهای نسبی و بالمآل ماده گرایانه از سوی دیگر بود. چه وقتی انسان، بدون در نظرگرفتن بعد متعالی‌او اصل است، بروز اختلاف و تفرقه و تضاد در حوزه فکر و نظر انسان اجتناب ناپذیر است،چون انسانها بی‌شمارند وهرکس برای خود نظر و عقیده‌ای دارد و از انجاکه اصلی برترو تعیین‌کننده هم برافکاری‌که بر « اصالت انسان »تکیه می‌کند مورد اعتنا نیست از نظر منطق و استدلال ضمانتی برای ایجاد وحدت و رفع اختلاف نظر بین افکار و عقایدی‌که جنبه و یا جزئی از انسان را مورد بررسی و مطالعه قرار میدهند وجود ندارد. و نیز وقتی انسان اصل است، محدودیت هم از فکر و نظر انسان‌که فقط خود را قبول دارد انفکاک ناپذیر است. در نتیجه حکم‌کردن به‌اینکه‌آدمی از طریق امور محدود از جمله فکر و استدلال صرفاً بشری و یا عقل جزوی، جز به‌امور محدود نمی‌تواند رسید و یا حکم به‌نسبی بودن ارزشها در رابطه با زمان ومکان حاصل همین فرض «اصالت انسان» است.

نگاهی به‌تاریخ‌فکرو فلسفه در مغرب زمین بعد از رنسانس شایدگواه‌کافی برصدق ادعای فوق است. اختلاف و تفرقه‌ای‌که در بین مکاتب فکری وفلسفی در دنیای متحدد وجود دارد بدون تردید پدیده‌ای تازه و نوظهور است‌که با دنیوی شدن تمدن و تکیه براصالت انسان‌ارتباط مستقیم دارد.[1] ممکن‌است‌کسی درمقام اعتراض‌بگویدکه تفرقه واختلاف‌وسیعی‌که درقرن‌چهادم‌وپنجم هجری درحوزه فرهنگ اسلامی پیداشده بودنشان‌دهنده این است‌که‌بروز اختلاف‌و تفرقه‌ناشی ازطبیعت‌انسان استو‌به‌نتیجه تکیه‌بر«اصالت انسان»،درجواب‌کافی‌است اشاره شودکه اولا اختلافاتی‌که درحوزه فرهنگ اسلامی بروز کرده‌بودند بیشتر طبیعت‌کلامی داشتند نه اصولی، چه تقریباً همه فرق اسلامی وحی را بعنوان اصل پذیرفته‌بودند. ثانیاً با وجود بروز اختلاف، وحدت فرهنگی اسلامی تا هم اکنون حفظ شده است و بتدریج‌که از این قالب عدول میشود، اختلاف و تفرقه و تشتت هم بصورت امری اصولی‌که متأثر از

۱ـ رنه‌گنون حکیم فرانسوی این مسأله را در نوشته‌های خود مفصلا مورد بحث قرار داده است. رجوع شود به: رنه‌گنون، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، انتشارات مؤسسه مطالعات وتحقیقات اجتماعی‌دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۹ ونیزمقاله، اوتوپی وبحران دوره جدید، نوشته، دکتر رضا داوری، در مجله، دانشکده، نشریه مرکزی دانشگاه تهران، سال اول ــ شماره دوم بهار ۱۳۵۴ صفحه ۱۰۲ــ۸۸.

پذیرش فکر «اصالت انسان» است در حوزه فرهنگ اسلامی آشکار شده است و شاید این اختلافات درآینده در سطحی وسیعتر بروز کند. ولی مطالب بالا برای اثبات حقانیت این ادعا نیست که قبول وحی و سنت متضمن رفع اختلاف و تفرقه و دشمنی و اصطکاک بطور کلی است. چه قبول وحی و سنت بمعنی تحقق همه مدارج کمالی که انسان به عنوان خلیفه خداوند می تواند در خود فعلیت بخشد نیست، درنتیجه فقدان کمال وتعالی بیان کنندهٔ نقص ومحدودیت نظر و عمل انسان است که خود بخود علت اختلاف و تفرقه و دشمنی است، چه اگر ممکن بود که همه انسانها کمال وتمامیتی که بصورت بالقوه در آنها وجود دارد، در خود تحقق بدهند و صورت فعلیت بخشند، اختلاف و تفرقه هم از بین جمع کاملان و وارستگان از بین می‌رفت.[1] اما چون در عمل همه را رسیدن بمرحله کمال ممکن نیست، پیدایش اختلافات و تفرقه در بین اجتماعات بشری گریز ناپذیر است، منتها نسبت ووسعت وعمق اختلافات وتفرقه در جوامع سنتی ومتجدد که بردو اصل متفاوت وحی و اصالت انسان استوارند، نکته فوق العاده مهمی است که نباید از نظر دور نگهداشته شود.

غرض ازآنچه گذشت، تصریح این مسأله بود که پیدایش مکاتب فکری و فلسفی که بر اصالت واقعیت خارجی جهان، و یا براصالت حس و نسبیت و زندگی و ماده اصرار می کند، نتیجه اصل قرارگرفتن انسان است.

پس از بیان نکته فوق موقع آن رسیده است که به تشریح آن گونه افکار و عقایدی پرداخته شود که تربیت هماهنگ و جامع الاطراف انسان را درجوامع غربی با اشکال روبرو کرده اند و با ایجاد نوعی هرج و مرج فکری مانع از دنبال کردن انگونه اهداف تربیتی شده اند که مایه ثبات و وحدت فرهنگ و جامعه انسانی توانند بود. این افکار و عقاید بدون شك افکار پیروان مکاتب مختلف اصالت نسبیت است.

صرفنظر از ایرادی که از نظر استدلال و منطق برمکاتب اصالت نسبیت وارد

۱ـ صرفنظر از نکاتی که امام محمد غزالی در مورد امکان رفع اختلاف و تفرقه در بین اجتماعات بشری بیان می کند، زندگی خود وی نشان دهنده این حقیقت است که رسیدن به کمال و وضوح و یقین معنوی تنها راه ممکن رفع اختلاف است. قابل توجه است که غزالی فقیه و متکلم که عمری را بمناظره و مجادله با مخالفان خود پرداخته است، وقتی بروشنی و یقین می‌رسد در بیت‌المقدس برسر تربیت ابراهیم با خدای خود عهد می کند که از این پس باکسی بمناظره و مجادله ننشیند. رجوع شود به: فرار از مدرسه، تألیف عبدالحسین زرین کوب، تهران **۱۳۵۴** صفحه **۱۰۹** و **۱۴۵** و غزالی نامه، تألیف جلال‌الدین همائی، تهران **۱۳۴۲** صفحه **۲۱۱**. و نیز اشاره مولانا که:

از نظرگاه است ای مغز وجود — اختلاف مؤمن و گبر و جهود

و یا گفتهٔ حافظ:

حافظ ارخصم خطا گفت نگیریم بر او — ور بحق گفت جدل با سخن حق نکنیم

هردو ناظر بهمین نکته هستند. و نیز حکیم اروپائی شودان نکته فوق را دقیقاً مورد توجه قرار داده است رجوع شود به:

Schoun, F. Impossible Convergence, in: Studies in Comparative Religion Vol. I No.4, 1967 p. 146.

است،[1] اثر اینگونه افکار برعمل و رفتار جوامع انسانی و بطور خلاصه بر تربیت انسانها به شدت قابل تأمل است. از نظر تربیت، حکم کردن به نسبی بودن همه ارزشهای انسانی یعنی انکار فضائل و کمالاتی که انسان می‌تواند در خود به‌پروراند، و درست بهمین علت‌است که با پیدایش افکار نسبیت‌گرائی، مفهوم کمال و فضائل انسانی اعتبار خود را در مغرب‌زمین از دست داده‌اند.[2]

در اینجا نخست اثر اینگونه افکار در زمینه علوم و بالمآل اثر آنها بر عمل و رفتار عالمان مورد بحث واقع می‌شود و آنگاه به‌تأثیر اینگونه افکار بر رفتار و اخلاقیات عامه‌مردم می‌پردازیم:

هدف علم که در آغاز نهضت رنسانس کشف حقیقت ــ بمعنی مطلق کلمه ــ بود بتدریج تبدیل به کشف حقایق یعنی شناخت علل و روابط اشیاء وامور ازنظر گاهی مادی شد و بالاخره نفع مادی حاصل از اکتشافات و اختراعات علمی، هدف اصلی این کوشش بشری شد و امروزه با توسعه افکار جدید و پیدایش «نظریه علم»* ادعا می‌شود که اصولا علم نسبت به ارزشها بی‌طرف و حالتی خنثی دارد. گذشته از اینکه این بیان وپایگاه مورد دفاع دانشمندان امروزی خود ارزشی است، اما عملاً حاصل این افکار این بوده است که بین علم و فضیلت شکاف ایجاد شده است. عالم متخصص است و هدفش شناخت اشیاء و امور بصورت محدود خود و کاری به کمال ندارد. نتیجه این نظرگاه این‌می‌شود که عالمی که نخست بادیدی انسان‌گرایانه و شاید به‌علت انسان دوستی و بمنظور ایجاد وسائل رفاه برای انسانها به مطالعات و تحقیقات علمی می‌پردازد، سلاحها و وسائلی را با آگاهی کامل از خطری که اینگونه وسائل دارند اختراع می‌کند که نه تنها استفاده از همه‌آنها به‌نابودی نوع بشر منجر می‌شود، بلکه امکان‌حیات‌را برای‌مدت‌زمانی‌درسطح کره زمین ازبین می‌برد. ممکن‌است‌ادعاشود که‌فلان نظام‌اجتماعی است که‌از علم‌چنین‌سوء استفاده کرده‌است و حاصل‌اختراعات‌دانشمندان را به‌قصدجنگ ونابودی انسانها بکاربرده است. اما این ادعایی‌اساس‌است، چون‌اولا ما هیچ نظام اجتماعی و اداری و سیاسی را درجهان کنونی‌نمی‌شناسیم‌که از اینهمه سلاحهای مخرب استفاده نکرده باشد و یا روز بروز با صرف نیرو و پول و کار مردم جامعه خود، در پی افزایش این سلاحها نباشد. ثانیاً فراموش نبایدکرد که اختراع و ساختن یک بمب میکربی و یا فلان موشک ضد هوائی و صدها سلاح و جنگ افزار مهیب دیگر حاصل دست و فکر مردم عامی کوچه و بازار نیست، بلکه حاصل فکر بکر دانشمندان و متخصصانی است که با

1ــ رجوع‌شود به: فرید هوف شوان، تناقضات مکتب اصالت نسبیت، ترجمه غلامرضا اعوانی و هادی شریفی، نشریه جاویدان خرد، سال اول، شماره دوم، تهران ۱۳۵۴، صفحه ۱۱ــ۳.
2ــ اخیراً مداردبوس‌دانشمند روان‌کاوسویسی پس از سفر و اقامتی طولانی در هندبه‌نوشتن کتابی در مورد مشاهدات وتجربیاتش در هند می‌پردازد. وی در این نوشته به‌این نکته اشاره می‌کندکه در اروپای امروز و دنیای متجدد غرب بطور کلی دیگر اثری از انسان‌کامل و یا مفهوم‌کمال نیست. رجوع شود به:

Boss, Medrd: Indienfahrt eines Psychaters, Freiburg/Basel/Wien 1959

* Theory of Knowledge

علم به‌قدرت تخریبی و مهلکه اینگونه وسائل به‌ساخت‌آنها دست زده‌اند.[۱] ممکن است گفته شود که عالم، علم خود را در اختیار صاحبان زور و پول قرار داده است و بر او ایرادی وارد نیست، اما درست همین نکته مورد نظر است یعنی علمی که فضیلت و کمال را به کناری می‌گذارد، بالمال بجای اینکه به‌انسان واقعاً خدمت کند، وسائل نابودی و انهدام او را فراهم می‌سازد. قصد ما از طرح این سئوال انتقاد از جنبه غیر انسانی و ضد اخلاقی توسعه سلاحهای مهلک نیست، بلکه نشان دادن این واقعیت است که کنار گذاشتن فضلیت و کمالات انسانی از علم و عالم، موجب شده است که امروزه آنگونه علمی توسعه پیدا کند و چنان عالمی پرورده شود که احتمالاً نفع وجودی آنها از ضررشان کمتر است و به‌این ترتیب مشاهده می‌شود که توسعه مکاتب فکری اصالت نسبیت، گرچه ممکن است با احساسات و هوای و هوس متفکران متجدد که نوعی آزادی فکری را بدون در نظر گرفتن عواقب آن می‌پسندند، سازگار باشد، ضایعات و مشکلاتی در زندگی فردی و اجتماعی بشر امروزی به‌وجود آورده‌اند که بسادگی قابل جبران و رفع نیستند.

وقتی با توجه به‌نکته‌ای که گذشت بهست فکری و فلسفی جامعه خود نظر می‌کنیم می‌بینیم که بزرگان فکر و اندیشه جامعه ما اصولاً در ادراک حاصل از حواس و در آنچه تفکر محض و استدلال و عقل جزوی میتواند درک کند، امکان اشتباه و خطا می‌دیدند، چون حواس و فکر بشر محدود و مقید است و همین محدودیت و قید است که آدمی را بسوی نسبیت می‌کشاند وقبول نسبیت یعنی اسیر شدن در زندان محدود فکر و حواس و در نتیجه بستن راه تعالی از من و نفس بشری. مولوی در داستان پیلی که در تاریکی ایستاده است این نکته دقیق را چنین بیان میکند:

پیلی اندر خانه تاریك بود	عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی شد هرکسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکیش کف می بسود
آن یکی را کف بخرطوم اوفتاد	گفت همچون ناودانست این نهاد
آن یکی را دست برگوشش رسید	آن برو چون باد بیزن شد پدید
آن یکی را کف چو برپایش بسود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت خود این پیل چون تختی بدست
همچنین هریك بجزوی که رسید	فهم آن می‌کرد هرجا می‌شنید
از نظرگه گفتشان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد این الف
درکف هرکس اگر شمعی بدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دستست وبس	نیست کف را برهمهٔ او دسترس
چشم دریا دیگرست و کف دگر	کف بهل وز دیده دریا نگر

۱ــ طبق گزارشی که در روزنامه کیهان شماره ۹۸۲۴ مورخ چهارشنبه ۱۱ فروردین ۲۵۳۵ درج شده بود نیمی از دانشمندان مهارت و تجربه و علم خود را صرف تحقیق و مطالعه ساخت جنگ افزارهای مرگبار جدید می‌کنند!

و نیز امام محقق محمد غزالی بهمین نکته توجه دارد، وقتی که در طلب حقیقت به بررسی امکان رسیدن بهعلم یقینی از طریق فکر و حواس میپردازد، بگفته وی: «پس با جد و جهد تمام شروع بفکر و اندیشه در محسوسات و ضروریات کردم تا ببینم ممکن است در این باره همشك و شبههای داشته باشم، در طول تشکیك باینجا رسیدم که در محسوسات هم جای شك و تردید است و این جنس دریافتها نیز برای نفس من آرامبخش و اطمینانآور نیست وچگونه میتوان بهمحسوسات اعتماد نمود، درصورتیکه نیرومندترین حواس ما که حاسه بینائی است، خطا میکند، چنانکه تو بسایه نگاه میکنی و آنرا واقف و ساکن میپنداری و بسکونآن حکم میکنی، سپس با تجربه و مشاهده بعد از ساعتی درکمیکنی که آن متحرك است و حرکت تدریجی دارد...» وبالاخره غزالی پژوهشگر در راه تحقیق اصیل وآموزنده خویش بهچنین سئوالی میرسد: «آیا تو نمیبینی که در خواب بامــوری اعتقاد پیدا میکنی و برایآنها ثبات و استقرار و وجودی تصور مینمائی و پس از اینکه بیدار شدی در مییابی که حقیقت خارجی نداشته وآن پندارها و تصورات را حقیقت و اصلینبوده است، پس نکند تمام معتقدات و معلومات حسی یا عقلی تو در بیداری فقط نسبت بهاموری که در خواب میبینی حق وحقیقتی داشته و نسبت بحقایق و احکام حاکم بالاتر از عقل و نشئه دیگر، خواب و خیالی بیش نباشد و وقتیآن نشئه و حالت حاصلآمد یقین خواهی کرد همهآن چیزهائی که حقیقت میپنداشتی پندارهای بی حاصلی بیش نبوده است.»[۱]

نتیجه حاصل از بیان مثالهای فوق اینکه درمغرب زمین بعد از رنسانسافکار وعقایدی که براصالت نسبیت حکم میکردند بهاین علت که ایــن افکار محدود و مقید هستند، مقبول واقع شدنــد در حالیکه در مشرق زمین در رابطه با حیات داشتن سنت فکری وفلسفیای که ازمعنویت وحقیقت فاصله نگرفته است، افکار نسبیتگرایانه جائی و وزنینداشتهاند. اما اثر قبول این افکار در مغرب زمین این بوده است که نوعی هرج ومرج فکری درجوامع صنعتی متجدد شیوع یافته است[۲] که سلسله مراتب و نظام ارزشهارا بهمریخته و با پیدایشآشفتگــی و بهــمریختن نظام ارزشها، رفتار انسانها هم حدود معقولآزادی را شکستهاند و بهافراط و لجامگسیختگی وبیبندوباری متمایل شدهاند. اگر عالم امروزی پرورشسجایای اخلاقــی و فضایل معنوی را درخود ضرورنمیداند، بهاین علت است که افکاری که بر اصالت انسان با همه محدودیتها و معایبش و اصالت نسبیت استوارند در تمدن مغرب زمین بهانسان فضــای

۱ــ اعترافات امام محمد غزالی، ترجمهٔ زینالدین کیائینژاد، تهران ۱۳۴۹ صفحه ۴۷ــ۴۶

۲ــ دیلتی (Dilthey) فیلسوف و مربی شهیرآلمانی در نقد مکاتب اصالت نسبیت و بخصوص جهان بینی تاریخی (Historische Weltanschauung) یادآور میشودکه قبول نسبیت در همه آنچهکه فکر بشر قادر بهادراكآنست، حرفآخر پیروان این مکتب است.بعقیدهآنانهمه چیز در حرکت است و تغییر و هیچ چیز ثابت و پابرجا نیست....دیلتی پساز بیان اینمطلب با لحنی انتقادی میپرسد، پس بچه وسیله ممکن است هرج و مرج حــاصلاز این عقیده پیروان مکتب جهان بینی تاریخی را مرتفعکرد. رجوع شود به،
Brezinka, W.: Erziehung als Lebenshilfe, Wien 1965, S. 107

فکر و عمل و رفتار را آلوده و مکدر کرده‌اند که دیگر جائی برای جهان‌بینی‌های سنتی که راه‌کمال و تعالی را به‌انسان عرضه میکنند باقی نگذاشته‌اند، حاصل این نگرش در مغرب‌زمین توسعه علم و تکنولوژی جدید به‌صورتی است که عملاً حیثیت و اهمیت انسان‌را نابود کرده و وی را به‌بهانه «پیشرفت» و «تکامل» به‌تلاش بی‌انتهائی درجهت توسعه کمی زندگی کشانده و به‌مصرف تولیدات صنعتی که مدام حوائج ساختگی برای انسان خلق میکنند‌معتاد کرده است.

و بدینسان افکاری‌که بر اصالت انسان تأکید مــی‌کردند اساس فضائل و سجایــای معنوی‌که در حقیقت انسانیت انسان را تشکیل میدهند‌متزلزل کرده، و نیروی مقاومت درونی اورا در برابر انگیزش‌های جهان برون از وی تضعیف و آنگاه اورا دربازار آشفته افکــار و عقاید متضاد و سوداگرایانه جهان متجدد رها کرده‌اند. به‌زبان خلاصه انسانی که روزی خود را اصل و «معیار» قضاوت در مــورد خــودش می‌دانست، امــروز حکم آلت و وسیله‌ای پیدا کرده است‌که در تشکیلات وسیع و پیچیده صنعتی و اداری جهان امروز تنها ارزش‌کاربردی و عملی دارد، و بدرستی نمی‌داند برای چه زندگی می‌کند، و به‌کجا برده می‌شود. این نکته را هم نباید فراموش‌کرد‌که انسان متجدد با همه تلاشی‌که مصروف کرده است بچیزی بیشتر از افزایش‌کمی وسائل زندگی نرسیده است، اما برای‌آنچه هم‌که بدست‌آورده است‌قیمت کمی نمی‌پردازد!

در جوامع صنعتی مغرب‌زمین، ثباتی‌که در سایه وجود ارزشهای ثابت معنوی، قرنهــا در فکر وعمل مردم و در نتیجه رفتارگروهی و اجتماعی‌آنان وجود داشت با پیدایش افکــار جدید به‌تدریج از بین رفت، در نظام ارزشها آشفتگی و اختلال بروز‌کرد و نوعی هــرج و مرج فکری و رفتاری در بین مردم و در سطح جامعه‌آشکار شد. اثرات سوء تربیتی حــاصل ازاین نظرگاه در جوامع متجدد غیر قابل انکار است. چه هرنوع هدف و فلسفه تربیتی‌بعلت تفرقه و تضاد شدید حاکم بر افکار وعقاید و رفتار مردم عملا در جوامع صنعتی متجدد بی‌حاصل وغیرقابل تحقق است، این گفته‌کادل راجرز در مورد فقدان هدف ومعنی در جوامــع متجدد کاملاً بجاست‌که: «محققاً درد زمان ما فقدان هدف، فقدان معنی وفقدان تعهد از سوی افراد جامعه است».[1]

حاصل‌کلام‌آنکه تحولاتی که در مغــرب‌زمین بعد از رنسانس انسان را از معنویت و خداوند جدا‌کرده و برای وی اصالت قائل شدند، طبیعتاً اصالت نسبیت را در رفتار و فکــر انسان پذیرفتند، و همین امر، از نظرگاه تربیت انسان را بــا دومشکل اساسی وغیر قابل حل روبرو‌کرد: نخست اینکه مفهوم‌کمال و فضائل و سجایای اخلاقی که انسان در رابطه با‌کمال مطلق خداوند می‌توانست در خود تحقق بخشد ، اعتبار خود را در عمل از دست داد. علم از فضیلت جدا شد وعالم به‌صرف داشتن علم و تخصص‌شهرت و معروفیت یــافت بدون اینکــه ضرور بداند در پی‌کمال برود و یا حداقل سجایا و صفات اخلاقی ومعنوی را درخودپرورش

1- Values in Education, ed. by M. Belock, O.R. Bontragers, Dubuque, Iowa, 1966, p. V.

دهد. بی‌اهمیت شدن نقش معلم در تربیت امروز مغرب‌زمین و تلاش برای استفاده از وسائل سمعی و بصری یا تکنولوژی آموزش به منظور جایگزینی معلم با نکته‌ای که شرح آن رفت بی‌ارتباط نیست.[1] اما اگر از نظرگاهی اجتماعی به‌مساله مورد بحث توجه شود در می‌یابیم که وقتی در دانشمندان و متفکران جامعه که معمولاً به‌عنوان سرمشق و نمونه رفتار و کردار جوانان و عامه مردم تأثیر می‌گذارند، اثر کمال از بین‌برود، رفتار و اخلاق اجتماعی وگروهی بطرف حد متوسط و ابتذال‌گرایش می‌یابد. به‌همین علت است که امروز می‌بینیم چه در علم و چه در عمل حد متوسط و رفتار و ارزشهای عامه پسند همه جا شیوع پیدا کرده است.

دوم اینکه این یك واقعیت روانی و تربیتی است که انسان‌ها چه بصورت فردی و چه جمعی با داشتن آرمانهای عالی، اهداف بزرگ که از محدوده مسائل عادی و روزمره فراتر رود[2] و بالاخره در سایه میل و کشش درونی بسوی کمال است که همه نیروی خود را بکار می‌اندازند و از همه امکانات وجودی خویش استفاده می‌کنند. تاریخ نمونه‌های بسیاری از این واقعیت حیات انسانی دربردارد که در اینجا لزومی به‌تکرار آنها نیست. ولی وقتی در جامعه‌ای آرمانهای بزرگ تبدیل به‌برآوردن حوائج روزمره می‌شوند، نوعی انحطاط و سیر قهقرائی در جامعه آشکار می‌شود. و شاید برای جلوگیری از همین انحطاط اجتماعی بود که در جوامع سنتی همیشه رسیدن به‌کمال بصورت نیروی محرك و انگیزه طبیعی اعمال و رفتار انسانها بسوی هدفی متعالی مورد اعتنا بود. در اینگونه جوامع همیشه دو نمونه و سرمشق زنده تربیتی رفتار جوانان و عامه مردم را که معمولاً صورت پذیر و مقلد هستند شکل و جهت می‌دادند. یکی از این سرمشق‌ها انسانهای کامل معنوی و بگفته مولوی از هستی و یا ذات‌هستی بهره‌گرفته بودند و دیگری قهرمانان ملی و میهنی که اینان نیز معمولاً از صفاتی مثل جوانمردی، فداکاری، شجاعت وگذشت بحد کمال بهره‌ای داشتند. واز آنجا که معنویت و کمال و فضائل

۱ــ اگر آدمی با دقت سیر افکار و عقاید متفکران تربیتی غربی را دنبال کند، بخوبی متوجه می‌شود که بتدریج که بین علم و فضلیت فاصله و شکاف ایجاد می‌شود، جنبه شخصی و انسانی تربیت و نیز نقش اساسی معلم، اهمیت خود را از دست می‌دهند. در تفکرات افرادی مثل کمونیوس و پستالوتسی و هربارت معلم و نقش شخصی و اخلاقی او در جریان تربیت جای‌مهمی دارد، در حالیکه امروزه در مغرب زمین تمام کوشش‌های آموزشی معروف این است که نوعی مکانیسم یادگیری کشف و مورد بهره‌برداری قرار گیرد که در آن نیاز به‌معلم و جنبه شخصی کار او کمتر باشد یا اصلاً احساس نشود. در رابطه با اینگونه تفکرات است که در جوامع صنعتی امروز تکنولوژی آموزشی و استفاده از وسائل صنعتی و ماشینی که فقط جریانی یکطرفه و تحمیلی در آموزش برقرار می‌کنند، اینقدر مورد توجه و اعتناست.

۲ــ ایلیچ متفکر معروف از نقطه نظر خودش از زوال تربیت در جوامع متجدد به‌این علت ایراد می‌گیرد که این نوع تربیت نیروی امید را در انسان تبدیل به‌انتظار کرده است، انتظاری که معمولاً از محدوده تنگ امروز و فردا و حوائج عادی زندگی روزمره فراتر نمی‌رود.

رجوع شود به: Illich, Ivan: Deschooling Society, Newyork 1970

و صفات انسانی تمام شدنی و محـدود نیستند، این سیر کمال طلبی و قهرمان دوستی انسانها در جهت مطلوب می‌افتاد و به‌صورت طبیعی ارضاء می‌شد. اما درجوامع متجدد صنعتی تمایل طبیعی انسانها بـه‌کمال طلبی به‌علت فقدان سرمشق و نمونه کامل و زنـده و باز به‌علت فقدان توازن و تعادل بین جنبه‌های کمّی و کیفی و یا مادی و معنوی وجودآدمی، در جهت منحرف افزایش وسائل زندگی مادی و باصطلاح پیشرفت و توسعه اقتصادی سوق داده شده است. و نیز میل جوانان به‌قهرمانی و قهرمـان دوستی هم بصورت کاملاً نـاقص خود در قهرمـانـان لحظه‌ای و یا الگوهای فاقد روح واقعی قهرمانی که درجامعه امروز فراوانند، ارضاء می‌شود. کودکان وجوانان معمولاً با قهرمانان در فیلمها و کتابهاآشنا می‌شونـد، ولی در متن‌زندگی و در عمل از قهرمانان واقعی اثری نیست.گوئی لازمه‌آنچه امـروز پیشرفت و تـرقی نامیده می‌شود، فقط حفظ صورت ظاهر هرچیز است.

این نکته دقیق‌تربیتی هم‌نباید فراموش کرد که‌قهرمانانی که درفیلمها وروزنامه‌هاوکتابها آشکارمی‌شوند،فقط‌حالت‌وصفت‌قهرمانی راداشتان میدهندو‌به‌نمایش میگذارنـد ولی در عمل و زندگی شخصی و خصوصی‌آنها اثری از قهرمانی نیست، در نتیجه وقتی‌کودکان ونوجوانان که هنرپیشه‌ای را روزی در لباس قهرمانی دیده‌اند و حالت قهرمانی به‌نمایش‌گذاشته وی را پسندیده‌اند، وبغلط وی را باقهرمان اصلی و واقعی‌یکی می‌دانند، بطریقی با زندگی‌خصوصی و شخصی این قهرمانان فیلمی و سینمائی‌آشنا می‌شوند و در می‌یـابندکـه همه‌آن صفات و حالات قهرمانی که دیده‌اند نمایشی‌بیش نبوده است، با نوعی تضاد وکشمکش درونی روبرو می‌شوند و چه بسا که می‌پندارند قهرمانان واقعی‌گذشته هم چنین کسانی بوده‌اند!

و به‌این ترتیب است‌که وقتی جامعه‌ای از افرادکامل و معنوی و قهرمـانان اصیل کـه سرمشق مطلوب رفتار و کردار کودکان و جوانان بودند، تهی می‌شود، افراد متوسط و عـامه مردم قادر نخواهند بود نمونه و سرمشق ارزنده‌ای برای نسل جوان باشند و وقتی جامعه بـه این مرحله از انحاط رسیدکه همه چیز درآن در حد متوسط و عامه پسند مطلوب‌بود،بتدریج خوبی و زیبائی و حقیقت هم اعتبار خود را در ذهن مردم به‌عنوان ارزشهای کلی و جهانی از دست می‌دهند. خواست و پسند اکثریت مـردم، خواه خـوب و زیبا و خواه بـد و زشت، ضابطه و ملاک اخلاق و رفتار می‌شود. هرج و مرج وآشفتگی که ما در جوامع متجدد امروز، در زمینه هنر، روابط خانوادگی و مسائل جنسی، روابط نسلها، با هم و بالاخره در ارزشها و هدفهای زندگی فردی و جمعی می‌بینیم، نمونه‌ای از واقعیتی است که شرح‌آن گذشت.

اکنون، با توجه بانچه گذشت اگر غایت و زوال تربیت را در جامعه سنتی ایران قبل از ورود افکار و عقاید امروزی در نظر بگیریم، بدو نکته برمی‌خوریم کـه ازاهمیت بسیار برخوردارست:

نخست اینکه همیشه در سایه معنویتی که براین جامعه حاکم بوده است بین علم و عالم و فضائل و سجایای اخلاقی و معنوی وی فاصله نبوده است. در نتیجه عـالمی که از سجایا و فضائل معنوی بی بهره بوده در جامعه و بین‌مردم جائی نداشته است و یا علمی که ریشه فضائل انسانی را متزلزل می‌کرده است، مقبول نمی‌افتاده است.

نکته دوم اینکه کل وجود و رفتار عالم و معلم در تربیت شاگردانش مؤثر بوده است نه فقط علم و آموزش او، و این خود بیان دیگری نشان دهنده وحدتی‌است که درهمه زندگی و از جمله در کوشش‌هائی کـه انسانها آنرا تربیت یا علم و یا اخلاق می‌نامند، وجود داشته است.

****

محتملا خواننده دقیق مطالب بالا در خواهد یافت که قصد از بیان مشکلات تـربیتی حاصل از برخورد شیوه زندگی و تربیت سنتی جامعه ما با طرز تفکر و شیوه زندگی مغرب زمین، صرف انتقاد از طرز فکر و نگرش معمول در مغرب زمین در مورد مسائل تـربیتی نبوده است، بلکه قصد ما از بیان آنچه گذشت تصریح دو واقعیت اساسی است که در حـال حاضر با آن روبرو هستیم، و آگاهی و توجه به همین دو واقعیت است که در انتخاب راهی که تربیت در جامعه ما باید دنبال کند میتواند اثر بسزائی داشته باشد:

یك واقعیت این است که تمدن مغرب زمین که در اساس دنیوی و مادی است در سطح جهانی و بالمآل جامعه ما نفوذ کرده است. در این تمدن تکنولوژی در مفهوم وسیع کلمه در مقیاسی توسعه یافته است که عملاً بر زندگی افراد جامعه مسلط شده و قدرت مقاومت و تصمیم گیری را از آنان سلب کرده است. «صنعتی بودن» که مشخصه این‌گونه جوامع است خـود گویای این واقعیت است. در مجموع نقش انسان در این توسعه بی رویه صنعت و علم نقش وسیله‌ای و ابزاریست. در تربیت هم بالمآل همه کوشش‌ها وصرف نیرو و پول به‌این منظور است که آدمها طوری آموزش ببینند تا آنان بتوانند خود را با اوضاع و احوال زندگی در یك جامعه صنعتی منطبق کنند، یعنی نقش انسانها نقشی غیر فعال و پذیرنده است. و از آنجا کـه تخصص در تمدن متجدد بصورت خارق‌العاده‌ای گسترش و اهمیت یافته است و در آمـوزش تخصصی جزئی از انسان مورد نظر است و نه کل وجـود او، بین تربیت و زنـدگی و شغل شکاف وجدائی حاصل شده است و درحقیقت هرجاصحبت از تربیت به‌میان می‌آید معمولاً «آموزش» آنهم در مفهومی بسیار محدود مورد نظر است. و بالاخره چـون تمدن صنعتی جدید در بنیان مادی و انسانی است بروز اختلاف و تشتت و تضاد در زمینه افکار و عقاید و کردار و رفتار آدمی در حوزه‌این تمدن‌اجتناب ناپذیر است ودرنتیجه‌آن، انشعاب درفرهنگ و زندگی پیدا می‌شود، و رسیدن به‌وحدت فرهنگی را غیر ممکن می‌سازد. در این اوضاع و احـوال طبیعتاً یافتن و دنبال کردن راهی هم‌آهنگ که منتهی به‌هدف و مقصودی در خور انسان بـا در نظر گرفتن همه امکانات وجودیش باشد بعید بنظر می‌رسد، اگـر بخواهیم خوش بین بـاشیم و نگوئیم که غیر ممکن است.

واقعیت دیگر این است که تمدن مغرب زمین با همه ظواهرش که مختصراً بدان اشاره رفت، چندگاهی است که بسوی فرهنگ و جامعه ما که در اساس سنتی و معنوی است هجوم آورده است. در این هجوم همه بنیان‌های زندگی فردی و اجتماعی جامعه ما زیر پرده فریب دهنده «پیشرفت و ترقی و تغییر و تحول» خرد و نابود می‌شود. و اشکـال اساسی در همین نکته است. مردم جامعه ما به‌علت عدم استشعار عادت کرده‌اند هرچه طرز تفکر متجدد با خود

می‌آورد، بدلیل ناصواب «امروزی بودن» بسادگی می‌پذیرند حتی اگر آنچه امروزی و نو است، جنبه‌های خوب و پرارزش زندگی فردی و جمعی آنان را نابود کند. ایترا هم می‌دانیم که تمدن جدید مغرب زمین بیشتر در جهت توسعه وسائل زندگی پیشرفته است و این افزایش وسائل زندگی مادی به‌این علت که با شناخت راستین حوائج و امکانات انسان وکشف و پرورش جنبه‌معنوی وجود وی همراه و هم‌آهنگ‌نبوده است، به قیمت فراموش کردن هدف و معنی زندگی انسانها تمام شده، و در نتیجه انسان متجدد درزنجیر حوائج و خواستهائی که مدام بصورت مصنوعی برایش خلق میکنند، اسیر شده واستقلال درونی خود را ازدست داده‌است. از طرفی تجربیاتی که ما در فرهنگ خود از انسان و حوائج و تربیت او داریم بما می‌آموزد که انسان را نباید با حوائج مادی و جسمیش یکی دانست و حوزه تربیت انسان وسیع‌تر ازآنست که بتوان وی را فقط برای انطباق با این خواست اجتماعی و یا آن نیاز فردی پرورد. انسان مثل همیشه در برابر کل جهان هستی و مراتب و امکانات وجود قرارگرفته‌است. ضایع گذاشتن هرمرتبه از وجودآدمی نسبت به‌اهمیت و مقامی که‌آن مرتبه از وجود درکل زندگی انسان دارد، ممکن است به‌قیمت سنگین و غیر قابل جبرانی برای انسان تمام شود.

بهر حال خلاصه تجربیاتی که ما در شیوه تفکر سنتی خود از انسان و تربیت وی‌ووحدتی که درکل فرهنگ وجود داشت کسب کرده‌ایم می‌تواند ما را درگیر و دار زندگی امروزمفید افتد. این‌را هم نباید فراموش کرد که بسیاری از متفکرین در مسائل انسانی‌وتربیتی‌به‌این نکته متوجه شده‌اند که اولا قبول تغییر و تحول و پیشرفت به‌عنوان امور مطلوب و بدون توجه به مشکلات و خطراتی که می‌توانند بدنبال بیاورند، چندان عاقلانه بنظر نمی‌رسد و ثانیاً جامعه برای سلامت و ادامه خود به‌نوعی ثبات و تداوم نیاز دارد، و تجربیاتی‌که جوامع سنتی در زمینه تربیت و بخصوص تربیت در خانواده در طول‌قرنها اندوخته‌اند ممکن است راه گشای بسیاری از مشکلات تربیتی خانواده‌ها و جوامع صنعتی متجدد باشند.[1]

و اگر ما هم از تجربیات‌گذشتگان آگاهی یابیم و در این برخوردی‌که با تمدن مغرب زمین داریم از روی استشعار به‌انتخاب و پذیرش متناسب بپردازیم، و حدودی معقول برای توسعه و پیشرفت مادی در نظر بگیریم ممکن است نه تنها راه صوابی برای جامعه خود در نظر گرفته باشیم، بلکه آگاهی بیشتر ما از تجربیات گذشتگان و تربیت سنتی متداول در این جامعه و آگاهی واقعی از مسائل و مشکلات زندگی و تربیت درمغرب‌زمین و کوشش از روی خلوص و اعتقاد در این راه، ممکن است درآینده منشأ اثری جهانی شود. فراموش نباید کرد که راه تربیت در جامعه امروز ایران چون راهی که از گذرگاهی کوهستانی و تنگ می‌گذرد خطیر و خطرناک است، از این گذرگاه هم می‌توان به‌اوج رفیع کمال انسانی که به‌روشنائی و اشراق و حقیقت می‌پیوندد و چون قله‌کوههای بلند بر اطراف و پستی ها ناظر وخود متعالی است دست یافت و هم ممکن‌است‌باشتاب به‌دره فریبنده ظواهر زندگی متجدد که در تاریکی غروب فرورفته است سرازیر شد وبی‌هدف به‌تلاشی که فرجامش نامعلوم است‌ادامه داد.

هادی شریفی

1) Goldsmilh, Edward: Education: What for in. PHP, Vol. 6 No. 12, 1975. pp. 2–16

ترجمهٔ دو فصل از کتاب تحقیق ماللهند بیرونی

کتاب تحقیق ماللهند ابوریحان محمدبن احمد بیرونی که عنوان کامل آن «فی تحقیق ماللهند من مقوله مقبوله اومرذوله» است، بی‌شك از شاهکارهای مهم درزمینه فلسفه علوم وادیان تطبیقی است و نخستین اثر دقیق علمی است که در تاریخ فرهنگ وتمدن هند، درباره آن کشور نوشته شده است. وسعت اطلاع، دقت نظر، ژرف‌بینی و کنجکاوی ومشاهدات بسیارعمیق و دقیق ابوریحان، خواننده بی‌غرض را به‌تحسین وشگفتی وا می‌دارد، دانشمندی که در اواخر قرن چهارم و آغاز قرن پنجم، برای آشنائی با علوم ومعارف هندیان بهره‌ای ازعمرخود را در آن دیار گذرانید وحتی برای شناخت بهتر آنان از آموختن زبان دشوار سانسکریت فروگذارنکرد.

آنچه از نظرخوانندگان محترم می‌گذرد، ترجمه فصل اول و دوم این کتاب پرارزش است. درفصل اول بیرونی نخست، به بیان وجوه افتراق میان‌تمدن اسلام وهند می‌پردازد وبرخی از اختلافات میان آن دو را چون اختلاف زبان دین، ورسوم وعادات برمی‌شمارد و به‌اموری که شناختن امورهندیان را دشوارمی‌سازد، اشارمی‌کند. آن‌گاه به گشوده شدن هند به‌دست محمدبن قاسم، ناصرالدین سبکتکین ویمین‌الدوله محمود اشاره می‌کند سپس معارف آنان را با علوم و معارف یونان مقایسه می‌کند و درضمن گفتار، برتری خود را بر دانشمندان وعلمای هند، به نحوی بس شیرین و دلپذیر، گوشزد می‌نماید.

درفصل‌دوم، بیرونی اعتقادهندیان را درباره خداونسبحانه ذکر می‌کند وعقیده خواص وعوام ایشان را بازگو می‌کند وکلام پاتنجل وگیتا را درتأیید مدعای خود می‌آورد و اقوال هندیان را

درخصوص نفس وماده ذکر می‌کند. سپس ازحکمای سبله یونان‌نام می‌برد. آنگاه درضمن سخن، گفتاربوتانیان را درباره حق اول نقل وآن را با عقاید هندیان مقایسه می‌کند و از این رهگذر، به اشتقاق کلمه صوفی وتصوف می‌پردازدکه الحق نمونه‌کارهمه خاور-شناسان امروز است. سپس عقاید ملل ونحل را در خصوص خداوند بایکدیگرمی‌سنجد وکلمات «رب» و «اله» را موردمداقه قرارمی-دهد و اختلاف معانی این دو کلمه را درعربی، عبری و یونانی، به شیوه‌ای عالمانه‌گوشزد می‌کند. آن‌گاه عقیده هندیان را در بـاب ماده مطلق یا هیولای مجرد وصورت شئی بی‌صورت نقل می‌کند.

۱ـ دربیان احوال هندیان و تقریر آن پیش ازآنچه که قصد ازحکایت‌آن دربارهٔ ایشان داریم

لازم است‌که پیش ازبیان مقصود احوالی راکـه بسبب‌آن استنباط امورهندیان دشوار میشود، تصورکنیم. پس یاکار با شناخت‌آن آسان می‌گـردد و یا اینکه عذری برای آن مهیا میشود؛ وآن اینست که‌گسستن، آنچه راکه پیوستن‌آشکارمی‌کند، پنهان می‌دارد. و بـرای این گسستگی میان ما عللی وجود دارد:

یکی ازآن علل اینست‌که این قوم درهمه اموری‌که ملتها درآن مشترك هستند با مـا اختلاف دارند. و نخستین‌آنها زبان است، اگرچه ملل دیگر نیز همانندآنها اختلاف دارند. و اگرکسی برای ازبین بردن این اختلاف قصدآن‌کند،آن کاربرای اوآسان نخواهد بود زیرا آن زبان درذات خود دامنهٔ پهناوری دارد ومانند زبان عربی است‌کهدرآن‌شیء واحدبه‌نامهای گوناگون، ازجامد ومشتق، خوانده میشود، و به جهت دلالت یك اسم‌برمسمیات‌گوناگون، ما را دربیان مقصود خود بـه فزودن صفاتی نیازمند می‌کند، به‌نحوی که جزشخصی هوشمندکه متوجه موضع‌کلام است ومعنی را باماقبل پیش وپس‌آنقیاس می‌کند نمی‌تواندآنها را ازیك دیگر تمیز دهد. وآنها مانند دیگران‌که به ایـن امر افتخارمی‌کنند،فخرمی‌ورزند وحال‌آنکه آن درحقیقت برای زبان‌عیبی شمرده میشود.

سپس‌آن زبان به مبتذل، که جز بازاریان ازآن سود نمی‌برند، و به‌نگـاهداشته فصیح که به تصریف و اشتقاق و دقایق علم نحو وبلاغت ارتباط دارد، وجز فاضلان چیره دست‌به‌آن رجوع نمی‌کنند، تقسیم می‌شود.

همچنین زبان ایشان ازحروفی‌ترکیب شده است‌که برخی ازآنها با حـروف عربی و فارسی مطابقت نمی‌کند و با آنها مشابهت ندارد، بلکه نه زبانها وگلوهای‌ما برای ادای‌آنها ازمخرجهای حقیقی‌آنها رام میشود و نه‌گوشهای ما می‌توانندآنها را از اشباه ونظایـرآن تمیز دهد و نه دستهای ما درنوشتن‌آن (تواناست).

وبدین جهت ثبت‌کردن چیزی اززبان‌آنها به‌خط ما دشوار است وبه سبب این‌دشواری ناچاریم‌که برای ضبط آن با تغییر نقطه‌ها وعلامات ومقیدکردن آن به‌اعراب مشهور یامعمول

چاره جویی کنیم.

و این امر با عدم اعتنای استنساخ کنندگان آن زبان و کم توجهی آنها نسبت به تصحیح ومقابله همراه است تا اینکه کوشش ضایع می‌شود وکتاب دریك یا دوبازنویسی تباه می‌گردد وآنچه که درآن است بصورت زبانی نودرمی‌آید به طوری که هیچکس از درون یا بیرون آن دوملت بدان راه نمی‌برد. برای شناساندن این امر کافی است بگوئیم که گاهی از دهان آنها اسمی را شنیدیم وکوشش کردیم تا به آن واثق شدیم، ولی چون آنرا برایشان بازگـو کردیم، نزدیك بودکه آنرا جز به سختی بازشناسند.

و در زبان آنها مانند دیگر زبانهای عجم[1]، دو یا سه حرف ساکن که اصحاب ما آنها را متحرك بحرکت خفی نامیده‌اند، جمع شده است، و بجهت اینکه اکثر کلمات واسمهای آن زبان با حروف ساکن آغاز می‌شود، برزبان آوردن آنها برای ما دشوار است.

و با وجود این، کتابهای ایشان درعلوم در وزنهای گـوناگون که مطابق ذوق آنهاست سروده شده است وقصد آنها از این کارمحفوظ ماندن کتابها بحال خود وادرج نهادن آنها بوده است، ولی سرعت پیدایش فساد درآنها بهنگام عارض شدن زیادت ونقصان بدان جهت بوده است تا یادگرفتن آنها آسان شود، چون اعتمادآنها برحفظ ویادگیری بوده است نه بر نوشته؛ وآشکاراست که کلام منظوم بجهت راست کردن وزن ودرست کردن شکستگی وجبران کمبودیها ازشوب تکلف خالی نمی‌تواند باشد و ما را به کثرت عبارات نیازمند می‌کند و این امریکی ازعلل اضطراب وثبات اسامی برمسمیات آنهاست و این یکی ازعللی است که آگاهی نسبت به آنچه را که نزد ایشان است دشوار می‌کند.

ویکی دیگر ازآن علل این است که آنها ازحیث دیانت با ما مباینت کلی دارند وما به آنچه که نزد ایشان است هیچگونه اقراری نداریم و نه آنها به آنچه کـه درنزد ماست. و با وجود اینکه درباره مذاهب میان ایشان جز بصورت جدال وکلامی که به روان یا بدن یا مال زیان نمی‌رساند، کم است، با کسی غیر ازخودبه‌این شیوه رفتار نمی‌کنند، بلکه او را «ملیچ» که بمعنی کثیف است می‌نامند وآمیزش با او درنکـاح و نزدیکی و یا هم‌نشینی وخـوردن و آشامیدن را بجهت نجاست اوجایز نمی‌شمردند و هرچیزی را که ازآب وآتش اوکه مدار زندگی برآنهاست بهره برده باشد، ناپاک می‌شمرند. و دراصلاح این امرباچاره‌جوئی بدانگونه که مثلاً[*] شئی نجس با رسیدن به حالت طهارت، پاک می‌شود، امیدی نیست؛ پس اگر کسی که ازایشان نیست به آنها راغب شود یا به کیش آنها بگرود، ایشان حق پذیرفتن اورا ندارند، و این از چیزهائی است که هرگونه پیوستگی را ازمیان می‌برد وموجب سخت‌ترین گسستگی‌ها می‌شود.

ویکی دیگر ازآن علل این است که آنها دررسوم وعادات، با ما مباینت دارند، تا اینکه نزدیك است که فرزندان خود را به ما ولباس ما و قیافه ما بترسانند وما را به شیطنت وآن را بما منسوب می‌کنند وحال آنکه این نسبت برعکس واجب است[2]، اگـر چه این نسبت به ما

۱ــ مقصود زبانهائی غیر ازعربی.

۲ــ منظور مؤلف این است که نسبت دادن شیطنت به ما عکس آن چیزی است که باید باشد و آنچه واجب است. نسبت دادن شیطنت به آنهاست.

منحصر نیست و درآنچه که بین ما وآنها، بلکه میان همه ملتهاست، مشترك است.

من بعضی ازآنها را می‌شناسم که درصددکینه جوئی ازما هستند، زیرا یکی ازپادشاهان آنها، بدست دشمنی که ازسرزمین‌ما قصد او کرده بود، کشته شد؛ وجنینی ازخود بجای گذاشت که بعد از وی او را پادشاه کردند ونام او «سگــر»[1] بود و اوهنگام جوانی درباره پــدرش، ازمادرخود، جویا شد و مادر داستان را برای اونقل کرد. فرزند از شنیدن آن، خشمگین شد، سپس ازسرزمین خود به سرزمین دشمن رفت و کام‌خود را از ملتها گرفت، تا اینکه ازمبالغه درکشتن وسرکوبی آنها ملول گشت، پس‌بقیه را برای خوار داشتن وشکنجه دادن ملزم ساخت تا لباس ما را بپوشند. هنگامی که من این داستان را شنیدم، ازکاراوسپاسگزاری کردم که ما را به هندگرائی وپذیرفتن رسوم‌آنها، گرفتارنکرد.

وآنچه که بر دوری ومباینت میان ما افزوده است، این است کــه فرقه‌ای که به «شمنیه» معروف است، با وجود دشمنی سخت‌آنها، نسبت به‌براهمه، از دیگران به هندیان نزدیکترند، وخراسان وفارس وعراق وموصل تا حدود شام، در زمانهای‌گذشته بردین‌آنها بودند، تااینکه زردشت ازآذربایجان ظهور کرد و دربلخ مردم را به دین مجوس فرا خواند و دعوت وی نزد گشتاسب رواج یافت وپسر او اسفندیارآنرا درکشورهای شرق و غرب، با درشتی یــا نرمی گسترش داد وآتشکده‌ها را، ازچین تا روم به پا داشت.

وپادشاهان پس از وی فارس وعراق رابرای‌دین‌خود مخصوص‌گردانیدند. سپس شمنیه ازآن جایها برشرق بلخ روانه شدند وطایفه مجوس تا کنون درسرزمین هند، به جای مانده‌اند و درآنجا آنها را «مگ» می‌نامند و این‌آغاز دوری‌آنها ازجانب خراسان بود. تا اینکه‌اسلام ظهور کردو دولت پارسیان‌پایان رسید، پس‌جنگ درسرزمینشان بروحشت‌آنها افزودو‌آن‌وقتی بودکه محمدبن قــاسم‌بن منبه ازجانب سیستان وارد سرزمین سند شد و شهر «بمهنوا» را گشود وآنرا «منصوره» نامید وشهر مولستان را تسخیر کرد وآنرا «معموره» نام نهاد و در بلاد هندوستان، تا شهر «کنوج» پیشروی کرد و به هنگام‌بازگشت وارد سرزمین قندهار وحدود کشمیرشد؛ وگاهی جنگ و زمانی آشتی می‌کرد وقوم را برنحلهٔ خویش رها می‌کرد[2]، مگــر کسانی را که به‌گرویدن[3] راضی می‌شدند. این کار بذرکینه را در دلهای ایشان کــاشت. و هیچ‌کس ازجنگ‌آوران بعد از وی، ازحدودکابل وآب سند درنگذشت، تااینکه دوران‌ترکها فرا رسید وآنها در زمان سامانیان درغزنه بپادشاهی رسیدند وحکومت به‌ناصرالدین سبکتکین رسید و وی جنگ را برگزید و به‌آن ملقب شد وبرای‌کسانی که بعد از وی آمدند، راههائی را برای‌سست کردن هندیان هموار کرد که‌یمین‌الدوله‌محمود (خدای‌آن دو رارحمت کناد) سی و اندی سال، آن را پیمود و دراین سالها همه مظاهر زندگی انسان را ازمیان بــرد ودرشهر-هایشان کارهای شگفتی انجام دادکه با آن چون‌گرد پراکنده شدند و داستان‌آنها برسر کوی وبازار رفت. پس بقیه پراکنده‌آنها، درنهایت بیزاری و دوری ازمسلمانان به‌جای ماندندبلکه

۱ــ Sagara، ولی درنسخهٔ هند «سبکر» آمده است.

۲ــ البته درمقابل جزیه

۳ــ ترجمهٔ روسی عبارت «به دین جدیده» را افزوده است ومقصودگرویدن به دین اسلام است.

این امر سبب اصول دانشهای ایشان، درسرزمینهای گشوده شده، گردید. و بجاهائی از کشمیر و بنارس و مانند آن، که هنوز دست بدانجا نرسیده است، رخت بربست با اینکه به مقتضای سیاست و دین در آنجا دشمنی با همه بیگانگان، استوار بود.

و پس از آن عللی هست که ذکر کردن آنها، اگرچه در اخلاق ایشان ظاهر است و پوشیده نیست، مانند طعنه زدن در آنهاست؛ وحماقت دردی است که برای آن دوائی نیست؛ و این بدان جهت است که ایشان معتقد هستند که زمین همان زمین آنهاست، و مردم همان نژاد آنها هستند و پادشاهان همان رؤسای آنها هستند و دین همان نحلهٔ آنهاست و دانش همانست که با ایشانست؛ پس گردن فرازی وخود نمائی[1] می کنند وخودپسند هستند، و بهمین جهت نادانند. و درخوی آنها بخل نسبت بـه آنچه که می‌دانند، سرشته شده است، و درنگاهداری آن غیر از اهل آن حتی در میان خودشان، افراط می کنند، تا چه رسد بدیگران. بعلاوه گمان نمی کنند که درزمین غیر از، شهرهای ایشان شهری، و در مردم، غیر از شهرنشینان آنها کسی و برای آفریدگان غیر از خودشان، دانشی وجود داشته باشد تا آن حد که اگر کسی با آنها دربارهٔ دانش یا دانشمندی درخراسان وفارس سخن بگوید، او را نادان می‌شمرند وگفته او را راست نمی‌پندارند و آن بجهت آفت مزبور است وحال آنکه اگر سفر کنند و با دیگران بیامیزند از رأی خود بازمی‌گردند؛ با اینکه پیشینیان آنها در این گونه غفلت نبوده‌اند؛ مثلا «براهمهر» یکی ازفضلای ایشان هنگامی که به بزرگداشت برهمن‌ها امرمی کند، می‌گوید که، «همانا یونانیان، با اینکه ناپاك هستند، چـون در دانش‌ها تبحر یافته‌اند و بردیگران برتری جسته‌اند، بزرگداشت آنها واجب است پس دربارهٔ برهمنی که با وجود پاکی بهشرف علم نائل شده است چه می‌گوئیم؟» و درباره یونانیان، معترف بودند که آنچه ازدانش به‌آنها داده شده است از بهره ایشان از آن بیشتر است. و دلیل کافی بر این امر آنست که من خودستا که برتو درود می‌گویم[2]:

در بین ستاره شناسان آنها بعلت بیگانه بودن زبان من درمیان ایشان وبعلت قصـور من نسبت به اصطلاحاتی که میان آنها معمول بود، چون شاگردی، پیش استاد، می‌ایستادم، ولی وقتی اندکی به آن راه‌یافتم و آگاه‌گردانیدن آنها به‌علل و اشاره به برخی از براهین و آشکار کـردن راههای حقیقی درمحاسبات را آغاز کردم، همه با شگفتی از هرسو به من روی‌آوردند و برای استفاده ازمن بپایی می‌افتادند و می‌پرسیدند که: چه کسی ازهندیان را دیده و این دانش را از او گرفته‌ام؟ ومن قدر و ارزش آنها را به‌خودشان نشان می‌دادم و درکنار ایشان، خود را باتکبر وسرافرازی، برترمی‌نمایاندم، تا اینکه نزدیك بود مرا به جادو گری نسبت دهند و به‌زبان خود مرا نزد بزرگان خویش، جز به دریا مانند نمی کردند وآنقدر برآنها بزرگی کردم که از حد

1ـ خود نمائی کردن درمقابل کلمهٔ «تبظرم» عربی بکار رفته است وآن کار احمقی است کـه انگشتری در دست دارد و برای خـود نمائی هنگام صحبت کردن، دائماً به انگشتر خود اشاره می‌کند وبا حرکت دست خود، آنرا بمردم می‌نمایاند. بنگرید به قاموس محیط، مادهٔ بظرم

2ـ بیرونی از اولین فرصتی که دربارهٔ خود حرف می‌زند، استفاده می‌کند و با نهایت فروتنی با خواننده از درسخن درمی‌آید و براو درود می‌فرستد.

اعتدال بیرون رفتم[1].

پس صورت حال چنین است. و با وجود دقتی که در آن یگانهٔ زمان خود بودم و با این که توانائی خود را بدون کوتاهی وقصور در گردآوری کتابهای ایشان، از آنجا که گمان می‌رفت، بکار بردم و کسانی را که بتوانند به پنهانگاههای آنها راه پیدا کنند، فرا خواندم، از یافتن مدخل‌هائی بردانش ایشان ناتوان شدم؛ و مانند این برای چه کسی جز من میسر است، مگر اینکه توفیق خداوند آنچه را که درقدرت برحرکت از آن محروم شده‌ام و به جهت آن ازقبض و بسط در امر ونهی فرومانده‌ام و توانائی برآن ازمن زائل شده است، به وی ارزانی دارد و خداوند را سپاس می‌گویم که کفایت این کار را به من ارزانی داشته است.

و می‌گویم که: یونانیان زمان جاهلیت، قبل ازپیدایش کیش نصرانی ازحیث عقیده مانند هندیان بودند و خواص ایشان ازحیث دیدگاه، نزدیک به خواص آنها و عوام ایشان در بت‌پرستی همانند آنها بودند و بدین جهت من به سبب اتفاق و نزدیکی میان آن دو، ازگفتار برخی از آنها، برای برخی دیگر، استشهاد می‌کنم. ومنظور من تصحیح عقیدت ایشان نیست زیرا آنچه جز حق است، باطل است وکفر، به‌جهت انحراف ازحق، همه یك کیش است. ولی یونانیان به‌جهت فیلسوفانی که در دیار خود داشته‌اند برتری یافتند تا اینکه اصول عقائد خواص و نه عوام را برای ایشان منقح ساختند زیرا انجام کار خواص، پیروی ازبحث ونظر و انجام کار عوام، اگر ازترس وبیم ایمن باشند، بی‌باکی وخیره سری است؛ و دلیل این امر، سقراط است که هنگامی که در بت‌پرستی با عامه قوم خویش مخالفت ورزید، و درسخن خود از این که ستارگان را «خدایان» بنامد خودداری کرد، چگونه یازده قاضی آتن، غیر از دوازدهمین ایشان، بر کشتن او هم پیمان شدند، تا این که بدون بازگشت از راه حق، در راه آن جان باخت.

و برای هندیان، مانند آنها، کسی که دانشهای ایشان را آراسته‌گرداند، وجود نداشته است. پس به‌این جهت درنزد ایشان، سخنی ویژه، جز سخنانی که درنهایت اضطراب و بی‌نظمی است و درپایان به‌گزافه‌های عوام ازقبیل زیادکردن اعداد، وطولانی کردن مدتها آمیخته‌شده است‌ و جز اموری که‌در کیش آنها وضع‌گردیده ومخالفت باآن را بسیارزشت می‌پندارند، نمی‌توان یافت. و به همین جهت تقلید بر آنها چیره گشته است؛ و به سبب آن درباره آنچه که به من بستگی دارد می‌گویم که، من آنچه را که در کتابهای حساب و ریاضیات آنها آمده است، جز به صدفی که با خزف مخلوط شده باشد، یا به دری که با پشکل ممزوج شده و یا به مروارید‌ی که با سنگ ریزه درآمیخته باشد تشبیه نمی‌کنم. و این دوجنس نزد ایشان یکسان است؛ چون مثالی برای‌صعود درمعارج برهان ندارند.

ومن دربیشتر آنچه را که دراین کتاب می‌آورم، روایت‌کننده هستم‌وجز برحسب‌ضرورت

---

1 ــ در اصل «اسماء بحمس حتی‌بعوذالخل» این ترکیب ظاهراً ساختهٔ خود بیرونی است وآنرا به حدی استادانه بکــاربرده است‌که شکل‌کلمات قصار و یا ضرب‌المثل را دارد، ولی درهیچ یك ازکتب امثال وحکم، یا احادیث نبوی، که در دسترس ما بود، دیده نشد. درترجمهٔ روسی عین‌کلمات عربی، برگردانده شده است که از آن چیزی فهمیده نمی‌شود ومعنای حقیقی آن، به عقیدهٔ ما همانست‌که درترجمه ذکرشده است.

ظاهر، انتقاد نمی‌کنم و از نامها و واژه‌هائی که در زبان‌آنها وضع شده است‌آنچــه را که از ذکرآن برای یکبار، بموجب تعریف‌گریزی نیست، ذکر می‌کنم. سپس اگر کلمه مشتق باشد و برگرداندن معنای آن بزبان عربی ممکن بوده باشد، دیگری را بر آن ترجیح‌نمی‌دهم، مگر اینکه آن کلمه در زبان هندی سبک‌تر باشد و در این صورت، بعدازنهایت اطمینان درنوشتن آن، آنرا بکارمی‌برم: و یا اینکه کوتاه وسخت مشهورباشد، که درچنین حالتی بعد از اشاره‌بمعنای آن، از آن استفاده خواهم کرد. و اگر برای آن کلمه اسمی‌مشهور در زبان ما وجود داشته باشد، کارآن آسان می‌شود. و درآنچه که قصد کردیم پیمودن یك روش هندسی در ارجاع به‌گذشته و نه‌آینده، دشوار است؛ پس‌گاهی دربرخی از ابواب، مجهولی ذکـر می‌شود، وتفسیر آن در آنچه که پس ازآن است، می‌آید. «والله‌الموفق»

ب ـ دربیان اعتقاد ایشان دربارهٔ خداوند سبحانه

همانا اعتقاد خواص وعوام در هر امتی‌اختلاف دارد؛ به این جهت‌که طبایع خواص‌به معقولات می‌گراید و به تحقیق دراصول قصد می‌کند، ولی طبایع عوام درمحسوسات متوقف می‌شود و به فروع قناعت می‌کند و بهتدقیق، بویژه درامورى که آراء گوناگون درآن روش‌ها و اسلوبهائی را بهوجودآورده است و امیال مردم درآن متفق نیست، گرایش ندارد.

و اعتقاد هندیان درباره خداوند سبحانه اینست که اوواحد ازلی، بی‌آغاز،بی‌انجام‌است درفعل خود مختاراست. توانا، حکیم، زنده، زندگی‌بخش، تدبیر کننده، بقادهنده، و درملکوت خود، از اضداد و انداد یکتاست. نه به‌چیزی مانند است و نه چیزی به اومانند. شایسته است که در این مورد چیزی را ازکتابهای ایشان بیاوریم تا روایت ما تنها ازقبیل مسموعات‌نباشد.

درکتاب «پاتنجل» پرسنده می‌گوید: «این معبود کیست‌که با پرستش اوتوفیق حـاصل می‌شود؟»

پاسخ دهنده می‌گوید: «اوکسی است‌که بجهت اولیت[1] ویگانگی خویش ازکاری‌که برای پاداش باشد، ازقبیل راحتی که بآن امید وآرزو داشته می‌شود و یا شدتی‌که ازآن ترس وبیم می‌رود، بی‌نیاز است؛ و بجهت‌تعالی اواز اضداد ناپسندیده وانداد پسندیده ازاندیشه‌ها منزه است؛ و اوبذات خویش در ازل و ابد داناست، زیرا علم عـارضی دربارهٔ آن امـوری که ناشاخته بوده است، ونادانی را درهیچ وقت وحالی بسوی او راهی‌نیست.»

پرسنده پس ازآن می‌گوید: «آیا او را صفاتی جز آنچه یادکردی هست؟» پاسخ‌دهنده می‌گوید: «برتری مطلق ازآن اوست درقدر ومرتبت، نه درمکان زیرا اوازبودن درمکان منزه است، و اوخیر محض تام است‌که هرموجودی شوق‌آن را دارد؛ و او را علمی است کـه از آلودگی، غفلت ونادانی پاك ومبرا است.»

پرسنده می‌گوید: «آیا او را به‌کلام موصوف می‌کنی یا نه؟ «پاسخ دهنـده می‌گوید: «اگرعالم باشد، پس بناچار متکلم است.»

---

1 ــ درنسخهٔ بجای اولیت، ازلیت‌آمده است

پرسنده می‌گوید: «آیا او را به کلام موصوف میکنی یانه؟» پاسخ دهنده می‌گوید: اگر عالم‌باشد، پس‌ناچار متکلم‌است.

پرسنده می‌گوید: «اگر به جهت علم خود متکلم باشد پس فرق میان او و دانشمندان خردمندی‌که به‌جهت دانش خود سخن می‌گویند چیست؟»

پاسخ دهنده می‌گوید: «فرق میان‌آنها زمان است؛ زیرا آنها در زمان، دانش آموختند پس ازآنکه‌عالم ومتکلم نبودند، سخن‌گفتند و دانش‌خویش‌را با سخن بدیگران منتقل کردند پس سخن‌گفتن وسود رساندن ایشان در زمان است؛ ولی چون امور الهی را با زمان پیوندی نیست، خداوند سبحانه، عالم ومتکلم در ازل است، و اوکسی است‌که با «براهم» و دیگران ازپیشینیان به روش‌های‌گوناگون سخن‌گفته است. پس از ایشان‌کسی بوده است که‌کتابی‌براو فرو فرستاد، و از ایشان‌کسی بوده است‌که برای میانجی بسوی او دری گشود، و از ایشان کسی‌بوده است‌که‌بسوی اووحی‌فرستاد، پس‌بوسیله‌فکر‌به‌آنچه که براوافاضه‌کرده‌دست‌یافت.»

پرسنده می‌گوید: «پس این علم برای او ازکجا حاصل‌آمده است؟»

پاسخ دهنده می‌گوید: «علم اوهمانست‌که در ازل بوده وچون هرگز نادان نبوده است، پس ذات او داناست وعلمی‌نیست‌که برای‌اونبوده باشد تا آنرا کسب‌کند، چنانکه در«بید»که آنرا بر «براهم» فروفرستاده گفته است: «سپاس وستایش‌کنید‌کسی را که به بید سخن گفت و قبل ازبید بود».

پرسنده می‌گوید:«کسی راکه حس به‌او نمی‌رسدچگونه پرستش‌می‌کنی؟»

پاسخ دهنده می‌گوید: «اینکه برای او اسمی هست، انیت او را ثابت می‌کند؛ زیرا خبر دادن جز درباره شیء نیست و اسم را نمی‌توان جز برای مسمی تصور کرد، و او اگرچه ازحواس پنهان است وحواس او را ادراک نمی‌کند. ولی‌نفس، او را بعمد عقل ادراک می‌کند و اندیشه بصفات او احاطه می‌یابد؛ و این‌همان پرستش محض اوست، و بامداومت برآن می‌توان به سعادت دست یافت.» و اینست‌گفتار ایشان در این‌کتاب مشهور.

و درکتاب «گیتا» که جزئی ازکتاب «بهارت» است، درگفتگوی میان «باسدیو» و «ارجن» چنین‌آمده است: «منم همه چیز، بدون‌آغاز زایش و انجام مرگ، و درکارخود قصد پاداش ندارم وبجهت دوستی یا دشمنی، طبقه‌ای را غیر ازطبقه دیگر، مخصوص نمی‌گردانم و مراد هریك ازآفریدگان خود را، درکار خود داده‌ام، پس‌کسی‌که مرا به این صفت شناخت و در دورکردن طمع ازکارخود به من تشبیه‌کرد، گره‌کاراوگشوده‌می‌شود ونجات وآزادی‌برای اوآسان می‌گردد.»

و این‌همان چیزی است‌که درتعریف فلسفه‌گفته‌شده است‌که: عبارات ازتشبیه بخداوند تا حد امکان است.

و دراین‌کتاب‌گفته شده است: «طمع درخواستها، اکثر مردم را وادارمی‌کند تا بخدا پناه برند، و اگرحقیقت امر را نزدآنان جستجو کنی درخواهی‌یافت‌که آنها ازشناخت او بدورند؛ زیرا خداوند برای همه‌کس‌آشکارنیست تا او رابحواس خود ادراك کنند، پس از این جهت، نسبت‌باوجاهلند. و از ایشان‌کسانی‌هستند‌که دربارهٔ او ازمحسوسات درنگذشته‌اند، و از ایشان‌کسانی‌هستند‌که اگرازمحسوسات درگذشته باشند، درانطباعات‌خویش بازمانده‌اند

ونمی‌دانند که بالای آنها کسی است که نزائیده و زاده نشده است و دانش هیچ کس را به‌ذات هستی او راه نیست وعلم اوبرهمه چیزمحیط است.»

وگفتارهندیان درمعنای «فعل» مختلف است. پس کسی که آن را به‌او[1] نسبت می‌دهد، از آن جهت است که فاعلیت تام از آن اوست؛ زیرا اگر قوام فاعلین به اوباشد، پس اوعلت فعل ایشان است، و اوآن فعل‌رابواسطه‌آنها انجام داده است، وکسی که آنرا به‌غیراونسبت‌می‌دهد، آن ازجهت هستی فرودین است.

و درکتاب «سانگ» ناسك می‌گوید: «آیا دربارهٔ فعل‌وفاعل، اختلاف شده است‌یا نه؟» حکیم می‌گوید: درجماعتی گفته‌اند که نفس،غیرفاعل وماده غیر زنده است؛ پس‌خداوند بی‌نیاز کسی است که بین‌آنها جمع وتفریق می‌کند، پس‌فاعل‌حقیقی اوست وفعل از جانب او به تحریك‌آن دو واقع می‌شود همانطورکه زنده توانا، مردهٔ ناتوان را بحرکت می‌آورد.

و دیگران‌گفته‌اند‌که: جمع شدن‌آن دو از روی طبیعت است و درهرچیزی که‌نشو ونما کند ونابود شود عادت براین جاری است.

و دیگران‌گفته‌اند که: فاعل همانا نفس‌است‌،زیرا در «بید» آمده است‌که: «هرموجودی از «یورش» است.»

و دیگران گفته‌اند: فاعل همانا زمان‌است وجهان همان‌گونه باآن ارتباط دارد که‌گوسفند به ریسمانی‌که با آن‌کشیده می‌شود، بطوریکه جنبش گوسفند برحسب کشیدن وسست کردن‌آن ریسمان است.

و دیگران گفته‌اند: فعل جز پاداش کارهای‌گذشته نیست. وهمه این‌آراء از راه صواب به دور است. وحقیقت امر این است‌که تمامی‌فعل ازآن‌ماده است؛ زیرا آن است کـه پیوند می‌دهد، و درصورتها لبس وخلع می‌کند؛ پس آن فاعل است وهرآنچه درتحت‌آن قرار گیرد در اتمام فعل به‌آن کمك می‌کند؛ ونفس بجهت خالی بودن ازقوای مختلف غیر فاعل است.

و اینست‌گفتارخواص ایشان دربارهٔ خداوند متعال‌که او را «ایشفر»که به معنی بی‌نیاز بخشنده‌ایست، که می‌دهد و باز نمی‌ستاند نامیده‌اند؛ زیرا آنها وحدت او را یگـانه وحدت محض و وحدت ما سوای او را بوجهی از وجوه، متکثر دیدند، و وجود او را یگانه وجـود حقیقی دانستند؛ زیرا قوام‌موجودات به‌اوست، وتوهم نیستی‌آنها با وجود هستی اوممتنع‌نیست ولی توهم نیستی او با فرض وجود هستی‌آنها، ممتنع است.

و اگر ازطبقه خواص هندیان درگذریم و به عوام‌آنها برسیم، گفتارهـای آنها مختلف است وگاه زشت وناپسند می‌شود؛ همانگونه‌که مانندآن ازقبیل تشبیه و اجبار و تحـریم نظر در امور و امثال‌آن، درملل دیگر، بلکه‌گاهی درخود اسلام نیز وجود دارد. این امری است‌که پاکیزگی را (بر هر دوطبقه) واجب‌می‌کند. مثال‌آن‌اینست‌که کسی‌ازخواص‌آنها، خداوندمتعال را «نقطه» می‌نامد تا او را ازصفات اجسام منزه‌کند، سپس یکی ازعوام آنها، آنرا می‌خواند وگمان می‌کند‌که اوخداوند را با کوچك شمردن، بزرگ داشته است و فهم او ویرا به تحقیق دربار نقطه رهنمون نمیشود، پس از زشتی‌تشبیه وتحدید درمی‌گذرد وبزرگـداشت وتعظیم وی

---

[1] ـ یعنی خداوند

را بدانجا می‌رساند که می‌گوید، درازی او دوازده انگشت و پهنـای او ده انگشت است. و خداوند ازحد وشمارش برتر است.

وماتندآنچه را که دربارهٔ احـاطهٔ خداوند بهمه چیز، بگونه‌ای کـه هیچ چیز از او پنهان نمی‌ماند، سخن‌گفتیم، عامهٔآنها در این باره گمان می‌کنندکه احاطه وی به واسطه دیدن با چشم است، و داشتن دوچشم بهتر ازیك چشمی است؛ پس او را به هزارچشم که عبارت از کمال دانش است موصوف می‌کنند.

ومانند این خرافات زشت،نزد ایشان فـراوان است، بویژه درطبقاتی که تعاطی علـم، بدانگونه که ذکرآن بجای خود خواهدآمد، برای‌آنها جایز نیست.

ج ـ دربیان اعتقاد ایشان درباره موجودات عقلی وحسی

یونانیان باستان، پیش ازپیدایش حکمت درمیان‌آنها، بوسیله هفت نفری کـه «اساطین حکمت» نامیده میشوند، عبارتند از:

آـ سولن‌آتنی، و
ب ـ بیوسس فاریتی، و
ج ـ فاریاند روس قورنتی، و
د ـ تالس‌ملیسوسی، و
ه ـ کیلون لقاذومونی، و
و ـ فیطیقوس لسیوس، و
ز ـ قلبیولوس لندیوس،

وپیش ازپیراسته شدن فلسفه درنزد ایشان بوسیله‌کسانی که بعد ازآنها ظهور کـردند، بچیزی مانندآنچه هندیان می‌گویند، معتقد بودند. و درمیان ایشان‌کسانی‌بودند که همه اشیاء را شیئی‌واحدی تلقی میکردند،پس در این باره‌کسانی قائل به‌کمون، وکسانی دیگر قائل به به قوه بودند؛ و اعتقاد داشتندکه مثلا انسان جز بواسطه نزدیکی بعلت نخستین ازحیث رتبت برسنگ وجماد برتری ندارد، وگرنه اوهمانست‌که هست.

و از ایشان‌کسانی معتقد بودندکه وجود حقیقی تنها ازآن علـت نخستین است بجهت اینکه‌آن در وجود، مستغنی‌بذات است، وغیر از او به اونیازمندند، وآنچه در وجود بغیر از خود نیازمند باشد وجود آن مانند خیال باطل است؛ وتنها واحد اول حق است. و ایـن رأی سوفیان است. و ایشان همان حکما هستند؛ زیرا «سوف» در زبان یونانی، حکمت است؛ و به آن کلمه فیلسوف «پیلاسوپا» بمعنی دوستدارحکمت نامیده شده است. وهنگامی که گروهی در اسلام، بهرأی‌ایشان نزدیك شدند باسم ایشان نامیده شدند وبرخی این لقب را نشناختهانـد، پس‌آنها را بهجهت توکل به «صفه» نسبت داده‌اند، و اینکه آنها در زمان پیغمبر، صلی‌الله‌علیه وسلم، اصحاب‌آن‌بوده‌اند؛ سپس‌آن‌کلمه‌تصحیف شد وبعداً به پشم‌گوسفندان مبدل گـردید. و ابوالفتح بستی از این، درگفته خود، به بهترین وجهی عدول کرده است:

«ازقدیم مردم درباره لفظ صوفی نزاع و اختلاف کرده‌اند.

وگمان کرده‌اند که از صوف گرفته شده است.
ومن این لقب را جز به‌جوانی که صفاتشان داده پس،
باو صفا داده شده وتا این که صوفی‌نام‌گرفته است اطلاق نمی‌کنم».
وهمچنین معتقد بـودند که موجود شیء واحـد است، و اینکه علت نخستین خـود را بصورتهای گوناگون درآن‌نمایان می‌سازد و نیروی‌علت نخستین دراجزای‌آن بحالت‌های‌مختلف که با وجود یگانگی مستلزم چندگانگی است، حلول می‌کند.
و از ایشان‌کسانی هستند که می‌گویند: کسی کـه بکلیت خویش بسوی علت نخستین متوجه شود وتا حد امکان با ترك واسطه‌ها،ودورانداختن علائق وعوائق به‌آن مانند گـردد، با آن متحد می‌شود. و این همان‌آرائی است که صوفیان به جهت تشابه موضوع بدان رفته‌اند.
و درباره نفوس و ارواح برآن‌بودند که قبل ازتجسددربدن، قائم بذات وجودداشته‌اند، آماده وصف کشیده، آشنا یا بیگانه ازهم بوده‌اند، و اینکه‌آنها درپیکرها بوسیله نیك‌گردیدن بچیزی نائل می‌شوند که به سبب‌آن پس‌ازمفارقت ازتن وقدرت برتصرف درعـالم را بدست می‌آورند وبدیـن جهت‌آنها را «خدایان» نامیدند و معابدی به نام‌آنها ساختند، و برای آنها قربانی‌هائی تقدیـم کردند؛ همانطور که جالینوس در کتاب «الحث علی تعلم‌الصناعات»بیان کرده است:
«همانا مردمان با فضیلت، شایستگی کرامتی که بدان رسیدند داشتند تا اینکه بسبب‌نیك پرداختن به صناعات و نه با بخل وکشتی‌گرفتن و پرتاب‌گوی، بـه‌متألهین پیوستند: مثال‌آن آن اینست که «اسقلیبوس» و«دیونوسیوس» گرچه‌درگذشته دو انسان بودند وسپس متألهشدند، ویا اینکه ازآغازکارخود متأله بودند، همانا آنها شایسته بزرگترین کـرامتها شدند به جهت اینکه یکی ازآنها به‌مردم علم پزشکی و دیگری صناعت انگورآموخت.
وجالینوس درتفسیرخود برعهدنامه بقراط چنین‌گفته است: «اما درباره قربانی‌هائی که که به‌نام اسقلیبوس سربریده می‌شوند، هرگزنشنیدیم که کسی بزی را بدان جهت قربانی کند که رشتن موی آن آسان نیست، واینکه‌برخوری از گوشت‌آن بسبب بدی‌کیموس‌آن صرع‌میاورد، بلکه خروس‌هائی را قربانی میکنند؛ همانگونه‌که بقراط آنها را قربانی می‌کرد که این مـرد الهی برای‌مردم صناعت پزشکی‌فراهم‌آورد، و این ازآنچه‌دیونوسیوس برمردم‌عرضه‌کرد، یعنی شراب، وازآنچه ذیمیطر برمردم عرضه‌کرد یعنی‌حبوباتی که ازآنها نان بدست می‌آید وبهمین جهت حبوبات باسم این، وتاك به‌اسم‌آن نامیده می‌شود، گرامی‌تراست.»
و افلاطون در کتاب طیماوس گفته است که: «طی، که راست دینان آنانرا خدایان می‌نامند، بسبت اینکه نمی‌میرند و خداوند را اله اول می‌نامند، همان فرشتگان هستند». سپس او گفته است که: «خداوند بخدایان‌گفت شما بذات خود هرگزفساد ناپذیرنیستید و ازآن جهت بهنگام مردن فساد نمی‌پذیرید که‌مشیت من‌هنگامی که شمارا آفریدم به‌استوارترین پیمان‌دست یافتید». و درجائی‌دیگردرآن کتاب می‌گوید: «خداوندهمانست که به‌عدد فرد است، نه‌خدایانی که بعدد متکثرند».
وآنچه که ازظاهر گفتار آنها پیداست اینست که درنزد ایشان (= یونانیان) اسم «آلهه»

یا خدایان بطورعموم، برهرچیزی‌گران قدر وشریف اطلاق میشود؛ و این امر بهمین‌گـونه در نزد بسیاری ازملل موجـود است تا اینکه از این حد درمی‌گذرندوآنرا به‌کوهها و دریاها و مانندآن اطلاق می کنند، و به نحو اخص به‌علت نخستین وفرشتگان ونفوس ایشان و به نـوع دیگری که افلاطون‌آنها را «سکینات» نامیده است اطلاق میشود وگفتارمترجمان برای تعریف تام این‌کلمه رسا نیست و از این روی به‌اسم آن رسیدیم بدون‌آنکه بمعنی‌آن پی‌بریم.

ویحیی نحوی درردخود برابرقلس می‌گوید: «یونانیان اسم آلهه را براجسام محسوس درآسمان‌اطلاق میکردند همانگونه‌که بسیاری ازعجم برآن هستند» سپس چون درباره جواهر معقول اندیشیدند، این‌نام را برآنها نهادند؛ پس به ضرورت دانسته می‌شودکـه معنی تأله به آنچه که دربارهٔ فرشتگان معتقدند، باز می‌گردد. و این امر بطورصریح درگفتارجالینوس درآن کتاب‌آمده است: «اگر این امر درست باشدکه اسقلیبوس درگذشته، انسان بوده است وسپس خداوند او را شایسته اینکه فرشته‌ای ازفرشتگان شود، قرار داده است، پس جـز این سخن هذیان است.» و درجای دیگر ازآن‌کتاب می‌گوید: «خداوند به‌لوقرغوس گفت، همانا من در باره توبین‌این‌دوامر هستم‌که آیا ترا انسان بنامم ویااینکه ترا فرشته بنامم، ودرباره تو، به‌این یك مایل ترم.»

ولی الفاظی‌هست‌که دریك دین‌زشت شمرده میشود و نه در دین دیگر، و در زبانی‌جایز است و در زبانی دیگرجایز نیست و ازآنها کلمه تأله در دین اسلام است؛ زیرا اگر ماآنرا در زبان عربی درنظربگیریم، درمی‌یابیم‌که همه اسمهائی که حق محض بدان خـوانده می‌شود، بوجهی، متوجه به غیر اوست، جـز اسم «الله» کـه بگونه‌ای بـه او اختصاص دارد وگفته می‌شودکه آن اسم اعظم اوست.

و اگرآنرا در زبان عبری وسریانی که کتابهای‌آسمانی پیش ازقرآن درآنها نازل‌شده است، تأمل کنیم درخواهیم یافت‌که‌کلمه «رب» درتورات و درکتب‌پیغمبران بعدی‌که درجمله آن بشمارمی‌روند، باکلمه «الله» درعربی‌مساوی است، و برهیچ‌کسی بنحواضافه، مانند «رب البیت» و «رب المال» اطلاق نمی‌شود؛ و درخواهیم یافت‌که‌کلمه «اله» درآن باکلمه «رب» درعربی‌مساوی است. و درآنها ذکرشده است‌که: «بنی‌اولوهیم، پیش ازطوفان بردختران‌مردم فرودآمدند و با آنها آمیختند.» و درکتاب ایوب‌صدیق‌آمده است‌که: «شیطان با بنی‌اولوهیم به انجمن آنها وارد شد.» و درتورات موسی، گفتار پروردگار به او این است‌کـه: «همانا من ترا الهی برای‌فرعون قرار دادم.» و درمزمورهشتادودو از زبور داودآمده‌است: «هماناخداوند درجماعت «آلهه» ـــ بمعنی فرشتگان ایستاد.»

و درتورات، بتها «آلهه غرباء» نامیده شده‌اند. و اگر تورات پرستش هـرآنچه جز خداست، وسجده‌آوردن بربتها، بلکه ذکرآنها بطورکلی وخطورآنها در ذهن را منع نکـرده بود، از این لفظ چنین تصورمی‌شدکه، آنچه بدان امر شده است، همان ترك خدایان بیگانـه است و نه‌آنچه‌که عبری است. وملت‌هائی‌که دراطراف سرزمین فلسطین بودند، کسانی‌بودند که دربت پرستی، بردین یونانیان بـودند وبنی اسرائیل‌پیوسته تا آن‌زمـان، با پرستش بت «بعل» وبت «استروث»، که برای زهره است، ازخداوند نافرمانی می کردند.

پس «تأله» به معنی تملك، نزد ایشان به فرشتگان و به‌نفوس مقتدر و به‌کنایه استعاره، به صورتهائی به اسم بدن‌هایشان شناخته شده است و مجازاً، به پادشاهان و بزرگان اطلاق می‌شد.

و اسم ابوت (پدری) و نبوت (فرزندی) نیز این چنین است. زیرا اسلام آن دو را جایز نمی‌شمارد، چون «ولد» و «ابن» در زبان عربی دومعنی‌نزدیکند و آنچه از کلمه «ولد» گرفته شده است، مانند «والدین» و «ولادت» ازمعانی‌ربوبیت، نفی شده است. و این امر در زبانهای غیر از زبان عرب وسعتی فراوان دارد تا آنجاکه درآنها، خطاب‌کردن با کلمه اب (پدر) نزدیك به خطاب‌کردن باکلمه سید (=سرور) است. وآنچه نصاری دراین موردعقیده دارند دانسته است تا آنجا که کسی‌قائل به «اب» و «ابن» نباشد، ازکیش‌آنها خارج است. وکلمه «ابن» (=پسر) بمعنی اخص و برتر به‌عیسی بازمی‌گردد؛ ولیکن به او مقصورنمی‌شود؛ بلکه از اوبدیگران تجاوز می‌کند و اوست‌که در دعا به شاگردان خود امرمیکندکه بگویند: ای پدر ما که درآسمان هستی و درباره مرگ خود به‌آنها خبرمی‌دهدکه، بسوی پدر خود و پدرشان روان است. وآن را با گفتارخویش، در اکثر سخنانی‌که درباره خودگفته است‌تفسیر می‌کندکه «او ابن‌البشر است.»

ونصاری دراین امرتنها نیستند: بلکه یهود نیز باآنها شریك‌اند؛ زیرا درکتاب پادشاهان آمده است‌که خداوند مثال داود را در مرگ پسر وی‌که از زن او «اوریا» بدنیا آمده بود تسلیت‌گفت و او را ازآن زن،پسری نوید دادکه وی‌رابه‌فرزندی‌بخواند. و اگر در زبان‌عبری جایز باشدکه سلیمان، بجهت فرزند خواندگی، پسرشود، نیز جایز است‌که پدر خوانده، پدر باشد.

و «مانیه» ازاهل‌کتاب به‌نصاری مانند هستندوبهتر آنهامانی درکتاب خود «کنزالاحیاء» در این معنی چنین می‌گوید: سپاهیان نورانی، همانگونه‌که درکتابهای پیغمبران مرسوم است، دختران و دوشیزگان وپدران ومادران وپسران وخواهران نامیده می‌شوند. در شهر شادی نه نر وماده ونه‌آلت جماع، وجود دارد، وهمه‌آنها دارندگان‌جسدهای زنده وبدنهای الهوت‌هستند. و ازحیث قوت وضعف وبلندی وکوتاهی، و چهره وقیافه، با یکدیگر اختلاف ندارند، مانند چراغهای متشابه‌که ازیك چراغ روشن شده است وماده خوراك‌آنها یکی است. ولی علت این وجه تسمیه، به‌کشمکش بین‌دومملکت، مربوط می‌شود، که چون مملکت فروردین تاریك، ازحضیض خود برخاست وملکوت برین نورانی آنرا به صورت جفت‌های نر وماده دید، فرزندان خود را که بجنگ می‌رفتند ازحیث ظاهر بصورتهائی‌مانندآنان تصویر کرد؛ و هر جنس را به ازای جنس‌آنان برپا داشت.»

وخواص ازهندیان ازقبول این اوصاف امتناع می‌ورزند وعوام ایشان وهمه‌کسانی که درفروع نحله هستند در اطلاق‌آن اوصاف افراط می‌کنند؛ و ازمقدارمزبور تجاوزکرده،آن را به زن وپسر و دختر وآبستن کردن و زایانیدن وسایر احوال طبیعی گسترش میدهند و در ذکر آنها ازگزافه‌گوئی خودداری نمی‌کنند. وبرآنها ومذاهب‌آنها، اگرچه بسیار است، اعتمادی نیست زیرا محورعقیده‌آنان همانست که براهمه برآنند ونگاهداری وبرپا داشتن‌آن بعهده

آنها گذاشته شده است و آن همانست که ما بازگو می‌کنیم.

ومی‌گوئیم که درباره موجود برآنند که آن شئی واحدی است همانگونه که ذکر آن گذشت؛ زیرا «باسدیو» درکتاب معروف به «گیتا»می‌گوید: «ولی درنزد تحقیق درمی‌یابیم که همه اشیاء الهی است، زیرا «بشن» خود را زمین قرار داد تاحیوان بر آن مستقر شود، وخود را آب قرار داد تا آنها را غذا دهد، و خود را آتش وباد قرار داد تا آنها را رشد ونمو دهد، وخود را برای هریك ازآنها، دل قرار داد، و یادگیری و دانش وضدآن دو را بخشید، همان‌گونه‌که در «بید» ذکر شده است.

وچقدرگفتارصاحب‌کتاب«بلیناس» درباره علل اشیابه‌این مانند‌است؛ گوئی اینکه ازآن گرفته شده است، وآن این است‌که «درهمه مردم قوه‌ای است الهی‌که بآن اشیاء، بذات وغیر ذات، تعقل می‌شوند». همان طورکه در زبان پارسی، غیر ذات «خدا» نامیده شده و ازآن برای انسان، اسمی مشتق شده است.

و اما کسانی‌که از رموز به تحقیق می‌گرایند، نفس را «پورش» می‌خوانند ومعنای آن «مرد» است، زیرا آن درموجودات تنها شئی زنده است و ازآن جزئیات نمی‌بینند و آنرا به تعاقب علم وجهل برآن موصوف می‌کنند، و اینکه‌آن بالفعل جاهل وبالقوه عاقل است، که دانش‌را با اکتساب قبول می‌کند ونادانی‌آن علت‌وقوع فعل‌است وعلم‌آن سبب‌ازمیان‌رفتن‌آن.

وپس ازآن ماده مطلق یعنی هیولای مجرد می‌آید و آنرا «اپیکت» یا شئی بی‌صورت می‌نامند؛ وآن مرده است و دارای قوای سه‌گانه بالقوه است، نه بالفعل ونامهای‌آن«ست» و «رج» و «تم» می‌باشد، وشنیدم‌که تعبیری‌که «بد هودن» ازآن برای قوم شمنی بکاربرده‌است «بدهرم سنگ» است وگوئی آن همان عقل و دین وجهل است؛ پس نخستین‌آنها راحت و خوبی‌است‌که کون ونمو ازآن است، و دومین‌آنها، رنج ومشقت است‌که ثبات وبقا ازآنست؛ وسومین‌آنها سستی‌وکور دلی‌است، که‌فساد وفنا ازآنست. وازاین جهت‌نخستین آنها بفرشتگان و دومین آنها بمردم، وسومین‌آنها بستوران، نسبت داده‌می‌شود. واین‌اموری است‌که‌درآنها، پس وپیش‌وسپس واقع می‌شود و این به جهت رتبه وتنگی عبارت است و نه به جهت زمان.

اما ماده‌ای‌که با صورتها وسه قوای نخستین به فعلیت می‌گرایدآنرا «بیکت» یادارنده صورت می‌نامند و مجموع هیولای مجرد وماده متصوره را «پرکرت» می‌خوانند و بجهت اینکه از ذکر (هیولای) مطلق بی‌نیازیم، دراین اسم سودی نیست و در تعبیر، کلمه ماده برای ما بسنده است زیرا هیچ یك ازآنها، در وجود، بدون دیگری نیست. و بدنبال‌آن طبیعت قرار دارد وآنرا «اهنکار» می‌نامند و اشتقاق آن ازچیرگی و افزایش و درشتی است و آن بجهت این است‌که ماده بهنگام لبس صورتها و رویانیدن هستی‌هائی راکه ازآن بوجود می‌آمدآغاز می‌کند ونموجز دگرگون کردن چیزی وماندکردن‌آن به شئی‌نامی نیست، گوئی طبیعت درآن دگرگون سازی چیره می‌شود و در دگرگون شونده‌گسترش و افزایش می‌یابد.

وآشکار است‌که هرشئیء مرکبی دارای اجزاء بسیطی است‌که ازآن پدید می‌آید و تحلیل بدان بازمی‌گردد. وموجودات‌کلیه درعالم همان عناصر پنجگانه است وآنها بنا به رأی ایشان‌آسمان و باد وآتش‌وآب وزمین هستند‌که «مهابوت» یعنی طبایع بزرگ نامیده می‌شوند. و رأی آنها دربارهٔ‌آتش، مانندآن چیزی است‌که دیگران برآنند، یعنی جسم‌گرم خشك‌بهنگام

تقصیر اثیر نیست، بلکه مقصود ایشان از آتش این آتشی است که بر روی زمین ازشعلهور شدن دود بوجود می‌آید. و در «باج پران» آمده است که در «قدیم زمین و باد و آسمان، وجودداشت. و «براهم» اخگری را در زمین دید، پس آن را بیرون آورد و آنرا سه بخش کرد، نخستین آنها «پارتب» است و آن آتش معروف است که بهیزم احتیاج دارد و آب آنرا خـاموش می کند؛ ودومین آنها «دبت» است و آن خورشید است، وسومین آنها «بدو» است و آن برق است. پس خورشید آب را جذب مـی کند؛ وبرق از میان آب مـی‌تابد. و درحیوان آتشی است درمیان رطوبتهائی که از آن تغذی می کند و آنرا خاموش نمی گرداند.»

و این عناصر مرکب است. پس برای آنها اجزاء بسیطی است که متقدم برآن هستند و «پنج ماتر» یا امهات پنجگانه نامیده می‌شوند. و آنها را بمحسوسات پنجگانه وصف می‌کنند. پس جزء بسیط آسمان «شبد» است و آن شنیدنی است؛ وجزء بسیط باد «سپرس» است، و آن بساویدنی است، وجزء بسیط آتش «روپ» است و آن دیـدنی است؛ وجزء بسیط آب «رس» است و آن چشیدنی است؛ وجزء بسیط زمین «گند» است و آن بوئیدنی است. وهریك از این اجزاء بسیط هر آنچه را که به آن و بمافوق آن نسبت داده می‌شود، دارا است.

پس زمین دارای کیفیات پنجگانه است؛ و آب نسبت به آن فاقد بوئیدن است؛ و آتش نسبت به آن فاقد بوئیدن وچشیدن؛ و باد نسبت به آن فاقد آن دورنگ است؛ و آسمان نسبت به آن، فاقد آن سه وبساویدن است. ومن نمی‌دانم که قصد ایشان از نسبت دادن صوت بـه آسمان چیست، وگمان می کنم که آن مانند همان چیزی است که «امیروس» شاعر یونانیان گفته است: «دارندگان لحن‌های هفت‌گانه بصدای خوش سخن می‌گویند وگفت وشنود می‌کنند». ومقصود او کواکب هفتگانه است، همانگونه که شاعران غیر از او گفته‌اند کـه: «فلکهائی کـه دارای لحن‌هـای مختلف هستند، هفت‌اند که پیوسته درحال جنبش و بزرگداشت آفریدگار هستند زیرا اونگاهدارنده آنهاست و تا دورترین نهایت فلك غیر مکوکب، محیط بر آنهاست.

همچنین فرفوریوس در کتاب خود، درباره آراء افاضل فلاسفه، درباره طبیعت فلك گفته است که: «اجرام سماوی، اگو برطبق اشکال وهیآت و ترنم صداهای شگفت آورآنها به نحو متقن و استوار، بدانگونه که فیثاغورس و دیوجانس گفته‌اند، حرکت کنند بر پدیدآورنده آنها که مثل ومانندی برای اونیست، دلالت می کنند. وگفته‌اند کـه دیوجانس بجهت لطافت حس خود به شنیدن صدای حرکت فلك مخصوص گردیده بود.

وهمه اینها رموزی است که تأویل آنها برقانون مستقیم جاری است. وبعضی از پیروان ایشان، که از تحقیق قاصرند، گفته‌اند: «دیدن، آبی است و شنیدن، هوائی، و بوئیدن آتشی، وچشیدن، زمینی، و بساویدن از فایده رساندن روح به تمام بدن، بوسیله پیوستن به آن است. «وگمان نمی کنم که دیدن را به آب نسبت داده باشند، مگر به جهت آنچه که درباره رطوبتهای چشم و طبقات آن شنیده شده است، وبوئیدن را به آتش نسبت داده باشند. مگر بسبب بخور و دود، و چشیدن را به زمین، مگر بجهت غذائی که میخوراند. وچون عناصر چهارگانه تمام شد، بساویدن را به روح بازگرداندند.

سپس گوئیم که حاصل آنچه کـه شمارش به آن رسید، همان حیوان است و این بـرای

آست که درنزد هندیان، نبات نوعی ازحیوان به شمار می‌رود، همانگونه که افلاطون معتقد است که نهالها را حسی است زیرا، درنبات قوه تمیز دهنده‌ای میان امورملایم ومخالف، دیده می‌شود، وحیوان بهجهت داشتن حس حیوان است. وحواس پنجگانه «اندریان» نامیده‌میشوند وعبارتند از: شنیدن با گوش، و دیدن با چشم، وبوئیدن با بینی، وچشیدن با زبان، و بساویدن با پوست.

سپس محل اراده بکاربردن‌آنها درمواردگوناگون، در حیوان، قلب است و آنرا «من» نامیده‌اند.

وحیوانیت با افعال‌پنجگانه‌ضروری‌برای‌آن، که‌آنها را «کرم اندریان» یا حواس‌بالفعل می‌خوانند، کامل‌می‌شود؛ زیرا حاصل آن امرنخستین‌علم ومعرفت وحاصل این امر واپسین‌عمل وصنعت است وباید همه‌آنها را ضروریات بنامیم وآنها عبارتند از:آواز دادن برای نیازها و خواسته‌های گوناگون، وحمله‌کردن با دستها برای‌کشیدن یا دورکردن، و راه رفتن با پاها، برای خواستن وگریختن، وبیرون انداختن فضولات اغذیه، از دومنفذی‌که برای‌آن آماده شده است.

پس شماره اینها بیست وپنج است که عبارتند از:

۱ــ نفس کلیه
۲ــ هیولای مجرد
۳ــ ماده متصوره
۴ــ طبیعت غالبه
۵۹ــ امهات بسیطه
۱۰۱۴ــ عناصر رئیسه
۱۹ــ۱۵ــ حواس مدرکه
۲۰ــ اراده متصرفه
۲۵ــ۲۱ــ ضروریات‌آلیه

ونام همگی‌آنها «تتو» میباشد، وهمه‌معرفتها برآن مقصور است. وبهمین جهت «بیاس، پسر پراشر» گفته است که «این بیست وپنج را به تفصیل و تحدید و تقسیم، بشناس، شناختن که بر برهان ویقین مبتنی باشد، نه به خواندن با زبان. و سپس از هر دینی کــه می‌خواهی، پیروی‌کن، زیرا پایان کار تو، رستگاری است.»

ترجمه: غلامرضا اعوانی

نقد و معرفی کتاب

علم اسلامی

Islamic Science —
An Illustrated Study

از: سید حسین نصر
۲۵۲ صفحه، مقدمه ۳ صفحه
فهرست ۲۱ صفحه
انتشارات فستیوال جهانی اسلام
لندن ۱۹۷۶

کتابی است که به‌قطع رحلی، چاپ‌شده بر کاغذ صیقلی، حدود ۳۰۰ صفحه و بیش از ۲۰۰ تصویر که بسیاری از آنها چندرنگ به چاپ رسیده و بسیاری از چیزها را کمتر با تصویر نمی‌توان نمایش داد، به صورتی زیبا و جالب در معرض دید خواننده قرار می‌دهد.

مؤلف دانشمند کتاب، استاد سیدحسین نصر، درمیان ایرانیان، بیش از هر کس دیگر درشناساندن علوم ومعارف اسلامی و ایرانی به مردم بساختر زمین سهیم بوده است. این اسطوره که هرچه علم وفرهنگ است از یونان برخاسته، مدتی است از رونق افتاده، و دانشمندان شرق و غرب و درمقدمهٔ ایشان جورج سارتون مؤلف دانشمند کتاب عظیم پنج جلدی «مقدمه‌ای بر تاریخ علم» هرچه بیشتر در این کوشیده‌اند و می کوشند تا سهم بزرگی را که دانشمندان مسلمان در مدتی نزدیك هزار سال درپیشرفت کلی علم جهانی داشته‌اند آشکار سازند.

کتاب دکتر نصر، از آن جهت که موضوعات بسیار گوناگون یك جا در آن گرد آمده، وتحقیقی کلی وفراگیر درعلم اسلامی است، در نوع خود یگانه وخواندنی است. تصاویر زیبا وگزیدهٔ آن که از کتابها و آثار وبناهای سراسر جهان اسلام، با هنرمندی عکاس فرانسوی، رولان میشو، گرفته شده، وتقریباً نیمی از کتاب را پوشانده است، بر فواید این اثر گرانقدر بسیار افزوده است.

هیچ یك از نواحی علم در این کتاب مورد غفلت قرار نگرفته. وعلاوه بر آن که خواننده درضمن مراجعهٔ به آن از همهٔ شاخه های علم وسهم دانشمندان مسلمان در تکامل آن آگاه می‌شود، ازمنابع بیشمار اسلامی و نیز از کارهایی که دانشمندان مغرب زمین در این زمینه‌ها کرده‌اند، اطلاع حاصل می کند؛ کمتر صفحه‌ای است که ازچندین حاشیه برای ارجاع به کتاب یامقالهٔ محققی که درموضوع مورد نظر مطالعاتی کرده است، خالی باشد. واژه نامهٔ مفصل پایان کتاب که بسیاری از مصطلحات علمی و اسلامی در آن معنی شده، بر سودمندی آن می‌افزاید. برای آگاهی بیشتر فهرست فصول کتاب را در این جا نقل می کنم:

قسمت اول، زمینهٔ کلی — فصل اول اسلام، طلوع علم اسلامی؛ فصل دوم نظام آموزشی اسلامی.

قسمت دوم: مطالعهٔ توصیفی جهان. فصل سوم جهانشناسی وهیئت وجغرافیا، فصل چهارم علوم طبیعی: زمینشناسی، کانیشناسی، گیاهشناسی، جانورشناسی.

قسمت سوم: کیهان وتحقیق ریاضی در آن.

ل پنجم ریـاضیات، فصل ششم نجوم و
ثام نجوم، فصل هفتم فیزیك،
قسمت چهارم: علوم کاربسته ـ فصل هشتم
شکی و داروشناسی، فصل نهم کیمیا و
علم خفیه، فصل دهم کشاورزی و آبیاری.
قسمت پنجم: انسان و جهان ـ فصل یازدهم
ن و محیط طبیعی، فصل دوازدهم انسان

در سلسلهٔ مراتب کیهانی.

امید است این اثر بسیار سودمند هرچه زودتر به فارسی ترجمه شود، و مـانند آثار مـراوان دیگر استاد نصر مـورد استفادهٔ دانشجویان و دانشپژوهان قرار گیرد.

احمد آرام

همکاران این شماره

آشتیانی، سید جلال‌الدین ــ استاد مسلم فلسفه و عرفان و حکمت اسلامی است که در دوران تحصیل محضر اساتید برجسته فلسفه و عرفان اسلامی مثل حاج میرزا مهدی آشتیانی مرحوم سیدابوالحسن قزوینی و مرحوم علامه سید محمدکاظم عصار و علامه سید محمد طباطبائی را درک کرده‌است. وی پس از اتمام تحصیلات در نجف اشرف وقم و تهران در مشهد مقدس مقیم شده و عــلاوه بر اینکه به‌عنوان استاد دانشگاه فردوسی به‌تدریس در این دانشگاه مشغول است، در راه تربیت وتعلیم طالبان فلسفه و عرفان اسلامی که برای کسب فیض ازمحضر ایشان، به مشهد روی می‌آوردند، سعی بلیغ مبذول می‌دارند.

استاد آشتیانــی چندین سال است که عمر و زندگــی خود را عاشقانه صرف اشاعه وتعلیم فلسفه وحکمت اسلامی کرده است و حاصل زحمات و کوشش‌های مداوم ایشان، رسالات و کتب عدیده‌ای ازمتون عمده فلسفی وعرفانی است که بــدست ایشان تصحیح و منتشر شده است. بیشترمتون فلسفی و عرفــانی که استاد آشتیانی تصحیح کرده‌اند اختصاص به مکتب ملاصدرا ومکتب ابن عربی دارد. علاوه برخدمت کم نظیری که ایشان ازطریق تصحیح متون اصیل فلسفی‌وعرفانی، به نشر واشاعه فکروفلسفه اسلامی کرده‌اند، خود نیز به‌تألیف چندین اثر مهم فلسفی و عرفانی پــرداخته‌اند. ناگفته نماندکه جدیت وپشتکار کم نظیری کــه استاد آشتیانی در

راه اشاعه آثار و افکار بزرگان اندیشه وفلسفه وعرفان اسلامی از خود بروز می‌دهند، نیز ازعشق وعلاقه واقعی ایشان به‌تکر وفلسفه سنتی فرهنگ جامعه ما مایه می‌گیرد.
نشریه جاویدان خردمفتخراست‌که ازهمکاری ایشان‌که ازاساتید اصیل وکم نظیر فلسفه اسلامی درجامعه‌کنونی ایران هستند، برخوردار است.

داوری، رضا ــ که درحال‌حاضر استادگروه فلسفه دانشگاه‌تهران است ازسن هجده سالگی به‌کار معلمی پرداخته است و سالیان درازی‌ازعمرخویش را، یعنی بیش ازبیست سال‌دراین راه‌صرف کرده است. وی درطی این‌مدت مقالات‌متعددی نوشته و به‌تألیف کتبی چند مشغول بوده است که بعضی‌ازآنها چاپ ومنتشرشده و پاره‌ای هنوز انتشارنیافته است، ازجمله آنها می‌توان‌کتب زیررا نام برد: فلسفه مدنی‌فارابی، مقام فلسفه درفرهنگ‌ایران، افلاطون، نظر اجمالی بسیر فلسفه غربی، ترجمه نمط سوم از شرح اشارات‌شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا، فارابی‌مؤسس فلسفه اسلامی‌و...
وی درچند سال اخیرقسمت عمده‌ای از وقت خود را به مطالعه وبررسی‌تحولات فکری بعد از رنسانس درمغرب زمین اختصاص داده است و درنتیجه تأمل وتفکر در مطالعات خود دریافته است که تحولات بعد از رنسانس مغرب زمین ادامه وصورت کمال یافته تفکر وتمدن قبل از رنسانس نیست. بهمین واسطه طرزتفکر فعلی وی ازنظر فکری وفلسفی برای جامعه امروز ایران ازاهمیت خاص برخوردار است.

الصاوی، صلاح ــ یکی ازشاعران برجسته عرب دنیای معاصر است. وی مصری‌الاصل است منتها سالیان دراز است‌که به‌ایران آمده وپس ازگذراندن دوره دکتری ادبیات فارسی به عنوان استاددانشگاه تهران‌به‌تحقیق‌وتدریس‌مشغول شده است. وی‌رساله دکتری خود راکه تحقیق‌کم‌نظیری است، در مورد تفسیر قرآن روزبهان بقلی نگاشته است وعلاوه برآثار وتألیفاتی که به زبان فارسی و عربی دارد چند اثر مهم فکری وفلسفی را که بوسیله متفکران برجسته غربی وشرقی در مورد اسلام نگاشته شده است به عربی ترجمه کرده است. درشعر و شاعری هم مقام ممتازی

دارد و اشعار و قصائدو ی علاوه برسلاست و روانی از عمق و وسعت نظری برخوردار است که جز ازآنکه خود اهل نظرومعنی باشد، بر نمی‌آید.

پورجوادی، نصراله ــ در زمینه فلسفه در دانشگاه ایالتی سانفرانسیسکو و دانشگاه تهران‌تحصیل کرده است، هم‌اکنون در دانشگاه آریامهر تدریس می‌کند. مدتی است مشغول تحقیق در آثارشیخ‌احمد غزالی است،کارعمده وی ترجمه متون عرفانی و فلسفی اسلامی بەزبان انگلیسی است، مقالاتی هم در همین زمینه نگاشته است که پاره‌ای ازآنها درچند مجله معروف انگلیسی‌زبان ازجمله مجله معروف (*Studia Islamica*) درج شده است.

اعوانی، غلامرضا ــ رجوع شود به نشریهٔ جاویدان خرد. سال اول، شماره دوم، پائیز ۱۳۵۴ صفحه ۷۲.

شریفی، هادی ــ رجوع شود به‌نشریه جاویدان خرد. سال اول، شماره دوم، پائیز ۱۳۵۴ صفحه۷۲.

خلاصه مقالات به زبانهای اروپائی

مسأله امکان

از: فریدهوف شووان

مؤلف تحلیلی درعین حال عرفانی وفلسفی ازمفهوم امکان بعمل‌آورده، بموارد مختلفی که امکان به معانی‌مختلف به زبانهای اروپائی بکاربرده می‌شود و رابطه‌ای کـه این کلمه با ریشه کلمه قوت وتوانائی دارد (*posse*) می‌پردازد ورابطه بین امکان وقدرت بی‌انتهای‌الهی را مطرح می کند و به امتیاز بین وجود مطلق وحقیقت بی‌اسم و رسم ذات الهی که ازهرگونه قید حتی قید وجود مطلق رها است می‌پردازد و اهمیت آنرا ازبرای درك مسأله امکان روشن می‌سازد. سپس مؤلف به معنی امتناع و رابطه‌آن با عدم ومعانی مختلف آن می‌پـردازد و از نظریات ابن‌عربی و اختلاف نظر عرفا با اشاعره درباره مشیت الهی و قدرت مطلـق وتحقق پذیرفتن آنچه آنرا ممکن می‌دانیم سخن می گوید.

دو ساحت آگاهی ضمیر درمذهب ذن

از: توشیهیکو ایزوتسو

توشیهیکو ایزوتسو سه‌مقاله درباره‌معرفت ذات یا شناخت «خود» نوشته است، درمقاله حاضر که نخستین آنهاست ازنظرگاه ذن به این مطلب توجه کرده است. وی در دو مقاله دیگر خود که درشماره‌های‌آینده جاودان خرد چاپ خواهد شد، سعی کرده است تا شناخت «خود» را ازنظرگاه تائوئیسم وشامانیسم (*Taoism & Shamonism*) وتصوف بررسی کند.

مطالعه مذهب ذن مستلزم‌تحقیق درباره‌حقیقت «خودی» و کشف‌اسرار آن‌است، درساحت عادی‌که شناخت ما ازنفس و«خود» اجمالی است، از ضمیر «من» استفاده می کنیم واین‌ضمیر دال برخودآگاهی ما در عالم تجربی است. همینکه انسان وارد طریقه ذن شد‌استعمال‌این‌ضمیر

را بصورت‌متداول‌آن‌مورد پرسش قرارمیدهد و حتی لفظ «من» برای وی به صورت‌مسأله‌ای درمی‌آید. «تو کیستی؟» این‌سئوال یا نظایرآن پرسشی است که یك مرشدذن ازمبتدی می کند تا وی را از وجود حقیقت خودی او که ورای حجاب «منی» یاانانیت وی‌نهفته است تا حدی آگاه سازد و او را بیدار کند.

در این مقاله نویسنده به تحقیق درباره لوازم ذات مفهوم «خودی» درمذهب ذن‌مبادرت می‌ورزد وتعالیم این مذهب را با تعالیم مذاهب دیگر بودائی که برذن تقدم دارد مقایسه می‌کند. برنامه‌ای که مبتدی درمذهب‌ذن درپیش دارد بیدارشدن به‌ساحت بالاتری ازخودآگاهی است و در ذن این ساحت ورای شناسائی عقلی است و به همین جهت این حـالت‌را در ذن حالت «بی‌فکری» یا «فکر بی‌فکری» می‌نامند. منظور ازبی‌فکری دراینجا این نیست که‌انسان در این حالت فاقد هرگونه تفکر وآگاهی است، بلکه منظور طوری است ورای طور عقل نه دون‌آن. درحقیقت این حالت‌آگاهی و بیداری‌کمال معرفت نفس است و در این حالت است که انسان از دوبینی گام فراتر می‌نهد و به ساحتی می‌رودکه درآن نقش اغیارمحومی‌گـردد. در این مرحله ازبیداری هرچه هست یك ذات است و اثری ازغیر نیست. اینجاست که عالم ومعلوم متحد می‌گردند. به همین جهت است‌که نیروی حیات عالم را می‌توان «من» نامید یا آنرا چیزی دیگرخواند، مثلا «گل» و یا حتی‌می‌توان‌عنوان «نه‌چیز» بدان داد. این «نه‌چیزی» بمعنی فقدان وجود یا عدم نیست بلکه منظور ازآن اسقاط اضافات است (به قول مولانامقام بی‌رنگی است) و «نه چیزی» درواقع اشاره است‌به‌ملاك وجود، حقیقت خودی همچون‌دریائی است بی‌کران‌که قطره خودی فرد قطرگی خود را درآن‌گم کرده ومحوشده است.

شناخت انسان درمسیحیت

از: فیلیپ شرارد

شناخت انسان ازنظرگـاه دین مسیح مستلزم شناخت مسیح ــ علیه‌السلام ــ است‌کـه مظهرکمال انسانیت به‌شمار است.

نویسنده دراین مقاله به تحقیق درباره مفهوم نسبت میان خدا و انسان درعهـد عتیق و کلام قدیس اگوستین و افلاطونیان مسیحی می‌پردازد. انسان به منزله ما سوی الله‌نیست بلکه مظهرقدرت خلاقه‌الهی‌است وبه‌اصطلاح مسلمین تاج «کرمنا» برسرش نهاده‌اند. درقرون اولیه تاریخ مسیحی یکی ازمسائل مورد مشاجره متکلمان مسیحی مسأله الوهیت انسان بود. خلاصه اسرار اینجاست‌که حضرت مسیح انسانی است‌که مظهر الوهیت‌گشته است.

انسانیت انسان در این است‌که حیات او فی‌الله است وهمینکه از این مرتبه تنزل‌کرد و به‌خواب غفلت‌فرو رفت‌انسانیت خود را ازدست می‌دهد. بالنتیجه انسان را دوساحت معروف درپیش است و یا به‌عبارت دیگر دارای دو وجه است. یکی‌آنکه روی به‌مخلوقی خود دارد و یکی‌آنکه روی به‌حق دارد. پس از وجهی مقید است و از وجه دیگرمطلق. قوه الهی‌کـه در انسان بودیعه نهاده شده است عقل است، البته نـه عقل انسانی بلکه عقلی‌که شایستگـی درك عوالم معنوی دارد (چیزی که‌درعرفان اسلامی به‌آن قلب می‌گویند) ازسوی دیگر بواسطه‌تن

خود انسان با عالم مادی مرتبط می‌گردد. انسان به‌عنوان عالم صغیر واسطه خدا و زمین است وهنگامیکه به حقیقت انسانیت خود رسید به‌مقام شیخوخت و رهبری خلق نائل مـی‌شود. نهایت آنکه درمسیح است که از پرتـو عشق ومحبت اختلاف میان‌آنچه آسمانـی وملکوتی است‌با آنچه زمینی وناسوتی است ازمیان مـرتفع می‌شود. بنابراین اگر شخص نسبت خـود را با مسیح به‌عنوان مظهر الوهیت از دست دهد درتنگنای‌ظلمت سایه حقیقت خود محبوس‌می‌گردد.

وحدت روح و کثرت تجلیات‌آن
(تأملاتی درباره وضع بشر درجهان امروزی) — **از: سیدحسین نصر**

دراین مقاله‌که به مناسبت بیستمین سال تأسیس سازمان ملل ومراسمی خاص که تحت عنوان «یکی بودن روح بشری» درنیویورك برپا شد نگاشته شده است مؤلف با بشر انگاری (هومانیزم) فلسفی غرب مخالفت‌کرده ومی‌گوید وحدتی‌که امروزه همگـان به دنبال‌آن هستند درسطح صرفاً بشری و با فلسفه بشرانگاری‌که در غرب از دوران رنسانس متداول شده است امکان پذیرنیست بلکه باید این وحدت را درعالم روح‌که آن یکی است ولـی تجلیات بشری آن متعدد است جستجو کرد. مؤلف خواهان فلسفه‌ای متعالی وغیراز فلسفه‌های بشرانگاری و اصالت عقل استدلالی است‌که درچند قرن‌گذشته برتفکر غربی‌حکومت کـرده است و ایجاد وحدت واقعی‌را فقط درتوجه به‌یگانگی‌عالم‌معنی وتجلیات‌گوناگون‌آن درجهان‌کثرت می‌داند.

ترجمهٔ نقش‌الفصوص ابن عربی با خلاصه‌ای ازشرح جامی
از: ویلیام چیتیك

عبدالرحمن جامی درمقدمه نقدالنصوص می‌نویسد:

«این کلمه‌ای چند است درنصوص ارباب خصوص‌که درشرح معانی نقش‌الفصوص‌که شیخ کامل مکمل، قدوه القائلین بوحدة الوجود واسوة‌الفائزین بشهود الحق فـی‌کل موجود، امام‌العارفین، قطب‌الموحدین، محی‌الحق‌والملة والدین، محمدبن‌علی‌العربی‌قدس‌الله‌تعالی سره و اعلی ذکره ازکتاب فصوص‌الحکم، که خاتم مصنفات وی است، اختصار فرموده است وبر اصول وامهات‌آن اقتصارنموده ــ به‌جهت‌تصحیح عبارات وتوضیح اشارات‌آن بی‌شائبه‌تکلفی وعارضه تصرفی جمع کرده می‌شود و بهنیت تیمن واسترشاد درقیدکتابت‌آورده می آید، چون مرقع صوفیان، هرپاره‌ای ازجائی اندوخته وبه‌رشته مناسبت و رابطه ملایمت بریکدیگر دوخته بعضی از انفاس متبرکه شیخ بزرگواروبعضی ازمعارف قدسیه متابعان اواز مشایخ‌کبارچون .. صدرالحق و الملة و الدین محمدبن اسحق القونوی... ومریدان ومستفیدان او چون... مؤیدالدین الجندی... وشیخ‌الدین سعیدالفرغانی.

نویسنده همه متن نقش‌الفصوص را همراه با خلاصه‌ای ازشرح‌جامی به‌انگلیسی‌ترجمه کرده است و این‌کم وبیش یك‌ششم‌کتاب نقدالنصوص است. این‌قسمت‌که قسمت دوم ترجمه وی است مشتمل است به فص‌های صالح، شعیب، لوط، عزیز، عیسی، سلیمان، داوود.

متن کامل این‌کتاب همراه با ترجمه شرح جامی بزودی توسط انجمن شاهنشاهی‌فلسفهٔ ایران چاپ ومنتشرخواهد شد.

because it is "new", as if these adjectives proved anything about the relative values of the systems involved. The way of education in Persia must make use of the past; if we are obliged to make use of modern technology as well we must learn how to limit it in the light of traditional values.

"The First Two Chapters of Al-Bīrūnī's *India*", translated from Arabic to Persian by Gholam Avani.

Chapter I: "Concerning the General State of the Indians".
Chapter II: "Concerning the Theology of the Indians".

"Ḥaqā'iq fī rusūm" by Salah al-Din al-Sawi.

An Arabic poem by a contemporary Egyptian mystic, divided in three sections: I. "What Am I?"; II. "Earth"; III. "Abstention".

"The 'Way' of Education in Today's Iranian Society" by Hadi Scharifi.

As in all traditional societies, in which religious and spiritual values determine the goals and meaning of life, Iranian traditional society knew no separation between education and the other sectors of social life. Thus no treatises on education *per se* were written by traditional masters, who dealt with the whole of life, and treated education as part of life. The examples of Al-Ghazzālī and Rūmī are given, as thinkers on education who cannot be compared with Western "educators", since their influence on Persian society extended far beyond the school, to embrace the totality of existence.

Because of the confrontation with Western thought, separations between branches of life have begun to appear in Iranian society. In opposition to the continuity and stability which formed the values of traditional education, modern education in Iran is faced with a confusion which arises from doubt, rather than clarity.

The author traces the conflicts of modernism to the basically humanistic philosophy which has dominated Western education since the Renaissance. The relativism which is the inevitable result of humanism leads to a radical split between "knowledge" or science, and "virtue", with the result that society, lacking any image of "perfection" as the ultimate end of education, comes to accept mediocrity as the natural condition of man. It can be said that this process reaches the point where science is no longer capable of serving humanity: humanism leads to the overthrow of humane-ness.

The split between education and moral values never occurred in traditional Iranian society, and its appearance has led to discontent and protest against modern educational methods. Iranians are not obligated to criticise tradition because it is "old" and embrace modernism

without subjecting it to any logical criticism.

The author compares the situation of universal respect for the tenets of religion in the mediaeval period with the illusion of freedom from dogma in modern thought – an illusion because, far from being free, the modern world has simply come to accept science as a kind of dogma. True philosophy has declined under the influence of science because, while people tend to think that science can solve *all* problems, in fact it deals only with "empirical data" according to mathematical logic. It does not "philosophize". Further, the nature of modern science is one of aggressiveness towards Nature and a limited concern with material development.

Persians cannot neglect the West and its way of thinking, but they must be aware that the West is passing through a crisis, and they must understand the nature of that crisis. Persia will not be able to come to terms with the situation without making use of Islamic philosophy, theology, mysticism, etc.

"The Meaning of 'Beauty' and 'Love' in Persian Sufi Literature" by Nasrollah Pourjavady.

The article deals with the analysis of Beauty (*ḥusn*) and Love (*ᶜishq*) in major Sufi texts from a metaphysical point of view. This analysis is based primarily on the ideas of Aḥmad Ghazzālī (d. 520) as expounded in his masterpiece the *Sawāniḥ*. It is further supported by the writings of later Sufis who were influenced by Aḥmad, such as Fakhr al-Dīn ᶜIraqī, Rūmī, and Shams-i Maghribī.

The word 'Love' is used by Ghazzālī in two senses: Absolute Love, origin of all manifestation: and the Love of the Lover. The latter is created to reflect the Essential Beauty of the Absolute which is manifested in the Beloved. Not only is the Lover the mirror of the Beloved, but the Beloved is also said to be the mirror of the Lover. It is through this double awareness that the duality of Beloved/Lover is transcended, and original Unity is attained.

SUMMARIES OF PERSIAN AND ARABIC ARTICLES IN ENGLISH

"Gnostic Correspondences Between Sayyid Aḥmad Ḥā'irī and Shaykh Muḥammad Ḥusayn Gharawī" by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani.

This is the second part of a two part article, of which part I appeared in Volume I, Number 1 of *Sophia Perennis* (Spring 1975). Ashtiyani edits the text of a correspondence between a great Sufi (Ḥā'irī) and a Philosopher/Jurisprudent (Gharawī) on the subject of two lines of poetry from the *Manṭiq al-ṭayr* of ᶜAṭṭār: "He is perpetually the Absolute King, drowned in the perfection of his might./ He comes not to an end where He is. How should the intellect of existence reach where He is?" The mystical and philosophical meaning and implications of the lines, in particular as regards the problem of the nature of the Divine Unity, are discussed from the various points of view of the correspondants.

"The Historical Situation of Philosophy in Persia" by Reza Davari.

Since its first contacts with the occident, the destiny of Iran has been connected with that of the West. At first, Persians made an attempt to understand Western philosophy, and to translate important works in the field into Persian. For various reasons, this attempt was not continued – but at the same time, and without deep reflection, Persian intellectuals came to accept the modern way of thought without reservations, and

Seyyed Hossein Nasr — Director of the Imperial Iranian Academy of Philosophy. His most recent publications include *Islam and the Plight of Modern Man* and *Islamic Science — An Illustrated Study*, both published this year in London during the Festival of the World of Islam, for which he also conceived the Exhibition of Islamic Science and Technology at the Science Museum.

William C. Chittick — A specialist in Sufi literature, he lives in Tehran and teaches at Aryamehr University. His edition and translation of Jami's *Naqd al-nusus* (of which the present article — in two parts — is a shortened version) will be published soon by the Imperial Academy. He is the author of *The Sufi Doctrine of Rumi* (Tehran, 1974).

Antoine Faivre — Professor of Germanic Thought at the University of Bordeaux III; in charge of conferences at the Ecole Pratique des Hautes Etudes (Veme Section, Sorbonne).

Peter Cranston — freelance writer living in Iran, formerly art critic for the *Tehran Journal*.

James Morris — Harvard University and the Imperial Iranian Academy of Philosophy, now working on a major study of the philosophy of Mir Damad.

Jean During — has studied at the University of Strasbourg and is now at the Imperial Iranian Academy of Philosophy. Author of *Islam* (Paris, 1975) and the forthcoming *Repertoire de la musique traditionnelle iranienne*.

NOTES ON THE CONTRIBUTORS

Frithjof Schuon – The leading living authority on traditional doctrines, on the *Sophia Perennis* itself, Frithjof Schuon is of Alsatian origin, but has been residing for the past thirty years in Switzerland, apart from his frequent trips to North Africa. His writings, imbued with innate spiritual authority and a metaphysical penetration rarely encountered during any period of human history, have had the greatest effect in re-kindling within a small but vital circle the light of traditional wisdom. He is the author of hundreds of articles, most of which have appeared in *Etudes Traditionnelles* and *Studies in Comparative Religion*; and of some twenty books, which have been translated into many tongues, including Persian and Arabic. His latest works include *Formes et substances dans les religions* (Paris, Dervy-Livres, 1975), *Logic and Transcendence* (New York, Harper and Row, 1975; also in French as *Logique et transcendence*, Paris, Etudes Traditionnelles, 1970); and *Islam and the Perennial Philosophy* (London, Festival of the World of Islam, 1976).

Toshihiko Izutsu – Honourable Professor at Keio University in Japan, former professor at McGill Institute of Islamic Studies, now with the Imperial Iranian Academy of Philosophy, Toshihiko Izutsu is the author of innumerable books and articles in the fields of linguistic philosophy, comparative religion and philosophy, Islamic and Buddhist studies, etc. Books include *Language and Magic – Studies in the Magical Function of Speech* (1955); *God and Man in the Koran – Semantics of the Koranic Weltanschauung* (1964); *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (1966); *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn Arabi, Lao Tzu, Chuang Tzu* (a revised edition will be published by the Imperial Iranian Academy of Philosophy in 1977); *The Fundamental Structure of Sabzwari's Metaphysics* (1969). He is a regular speaker at the Eranos Conference in Ascona; his paper this year is on the '*I Ching* Mandala'.

Philip Sherrard – Professor of Greek and Byzantine Studies at King's College, author of many books and translations in these fields (including most recently the poetry of C. Cavafy); a frequent contributor to *Studies in Comparative Religion.*

The concluding chapter brings us back to a position not far from the author's interpretation of Parmenides, although it arrives at that position by a much more extensive argument. That argument – which, it is acknowledged, is a novel version of the *via negativa*, the (logical) path favored by so many mystics through the ages – involves a dialectical movement (reminiscent, in its use of the notions of "whole" and "part," of certain passages in Plato's *Parmenides)* beyond the realm of individual, describable entities to what is here called the "World" and its "Existence" as a "supreme ontological fact," absolutely simple, ultimate, and unanalyzable, which is presumed in (but also presumes) the world of particular existents. This section of the book, to whose richness we can only allude here, will surely call up a wide variety of associations in any reader acquainted with the philosophical (and especially "mystical") theologies of East and West – but it also raises some very fundamental philosophic questions.

For the *via negativa,* in all of its variations, leads (at least logically and ostensibly) to a purely transcendent Being or Reality "wholly other" than that of ordinary experience, apparently beyond the ken of imagination, language, or any positive description at all: "We should not be able to describe it by the use of a general description, since it would not be *like* anything else whatever." (p. 201). At this point, were this all, it would seem that philosophy (not merely the "analytical" variety) and meaningful understanding must come to a halt. But at this point Prof. Munitz (and Parmenides, and anyone who would claim to understand them) makes a sort of leap, to what he calls the "awareness" of Existence, or "religious experience." This realization, then, which may exist even prior to our reasonings and arguments, makes all the difference between Nothing – and the indubitably Real. Without it, evidently, philosophy must fall back solely to conceptual analysis and scientific investigation of the world of "individual existents." With it, accepting for the moment its cognitive validity, one discovers not only a positive content for this(otherwise empty) concept of "Existence," but also the possibility of a significant sort of "metaphorical" description – and hence a bridge, *via* man and his symbolic world, between those two apparently quite distinct "dimensions of existence" with which this book begins and ends. If one can follow the author through this last chapter one should be able to see other tasks and starting points for ontology and metaphysics (not to mention aesthetics, epistemology, etc.), problems which would lead one back, in particular, to the recurrent motives for Platonic "Forms," and all the other attempts, on various planes, to relate more explicitly the eternal and temporal, finite and infinite, as manifested in the world and our experience.

J.W. Morris

of individual existents. Part I introduces these two problems through a short, but extremely interesting analysis of the ontologics of Parmenides and Aristotle, who are taken here as paradigms, respectively. of the "mystical" focus on the one ultimate "Being" transcending change, and of the logical and scientific inquiry into the manifold world of changing beings. (This particular view of Aristotle might seem curiously one-sided to those aware of the vast historical influence of the "theological" and Neo-Platonic aspects of his *Metaphysics,* but it does give an excellent introduction to what many contemporary philosophers take as the relevant and inspiring part of Aristotle's work.) Part II, the longest section of the book, is an extensive critique of certain influential claims to have elucidated the meaning of (individual)existence by recent logicians (Quine, Russell, and Frege: existence as "the value of a bound variable") and more linguistically oriented thinkers (Geach and Strawson). Part III, finally, summarizes some of the author's own positive suggestions as to how we should logically speak of the "existence" of individual beings (and the related question of "fictional" entities), and then returns to the problem of the existence of the "World as a whole" (already raised in the discussion of Parmenides' "Being") and our mystical or religious awareness of this "Existence." Since this latter problem is likely to be both more interesting and more comprehensible to readers unfamiliar with the analytical philosophers, the rest of our remarks will be restricted to this area in which Prof. Munitz is explicitly moving towards a sort of rapprochement or field of possible mutual understanding with the traditional philosophies of both East and West.

The figure of Parmenides, standing with his undeniable "mystical" dimensions (one is forced to use that dangerously, ambiguous term, however inadequate, in place of many pages of necessary qualification and explanation) at the very beginnings of Greek philosophy, has always been something of an embarrassment for those who, whether positively or pejoratively, have seen the essence of Western philosophy in a narrowly empirical "rationalism" devoid of any transcendent factor. For those, however, who would see philosophy as the search for a comprehensive understanding that does full justice to all the dimensions of existence and experience, the chapter on Parmenides here would alone justify buying this book. Aptly entitled "Making Sense of Parmenides" – after the innumerable pages which have been written to show how Parmenides (presumably because of his "irrational" mysticism or his failure to distinguish the different senses of the Greek verb "to be") supposedly maintained such non-sense as the denial of all change or the impossibility of meaningful negative predications – Munitz' interpretation both saves and illuminates the "mystical" side of Parmenides' thought (his treatment of absolute "Being," *to eon),* while, at the same time, by separating this discussion of Being from the earlier treatment of the verb "to be" *(esti:* the "two ways" of "what is" and "what is not"), it shows that this mystical realization in no way requires any denial of change and real multiplicity in the physical world, the realm of "opinion" and scientific hypothesis *(doxa).*

Dieu et les théophanies, l'Amour, l'Homme parfait et le Walī, les degrés de résurrection, la signification intérieure des prescriptions rituelles, le destin, la mort intérieure, et bien d'autres sujets encore. Toutes ces pages nous font regretter seulement de ne pas disposer de plus amples extraits de ce monument, ainsi que des autres traités de Nūr ᶜAlī Shāh. Le champ du soufisme iranien est encore à explorer, et on souhaite que ce beau livre suscite d'autres recherches dans ce sens.

Jean During

EXISTENCE AND LOGIC

by Milton K. Munitz

New York: New York University Press, 1974.

"The ontology I propose is one in which both the contributions of logic, empirical science, and cosmology on the one hand, and the legitimate and important claims of mystical experience and a religious response to existence, on the other, are acknowledged and seen to cohere in perfect harmony with, and as compliments to, one another." (p. xvi) What is remarkable about this proposal is not so much its ambitious scope – which, after all, is no more than one would expect of a truly comprehensive philosophy or metaphysics – as the fact that its author is writing largely from the point of view of that contemporary Anglo-American tradition of "analytical" philosophy which has been notorious precisely for its rejection or relative unconcern with the "transcendent," with the spheres of religious and artistic existence and activity. Most obviously, then, Professor Munitz' book is an attempt to build a bridge back to some of the central concerns of "metaphysics" (in the broadest and original sense of that term) in both earlier Western and non-Western traditions. But a bridge can be crossed in both directions; and for many readers of this journal, well-versed in more traditional schools of philosophy, the real value of this book might lie not so much in the "re-discovery" of a dimension they had never forgotten, as in the ways it could reveal to them the important "traditional" philosophical topics being dealt with quite seriously in the (to the outsider) frequently abstruse and sometimes apparently trivial language of present-day logicians and analytic philosophers.

The present work focuses on two central problems or "dimensions of existence" among the many possible approaches to this vast field: It seeks to clarify what we mean in speaking of the "existence," firstly, of individual existents in the world (a class which here, following the usual nominalist position of this school, is assumed to exclude the "controversial" existence of "abstract entities" or universals, whose independent being is actually "an illusion created by our grammar"); and secondly, of the "World as a whole", as the transcendent *totality*

Ainsi, ce qui se dégage de cet ouvrage, c'est d'abord l'intensité et la ferveur spirituelle de ce soufi 'tardif' de la fin du 18ème siècle, ainsi que l'ampleur d'une méditation qui embrasse d'un point de vue magistral tous les aspects de la Voie. Le but évident, toujours perceptible tout au long des milliers de distiques du Jannat al Wiṣāl [2] dont ce livre est une synthèse critique, est de montrer aux mystiques la voie de la délivrance et les étapes de la perfection. Pour cette raison, le ton général est celui d'un Maître parlant de ce qu'il connait pour l'édification du lecteur, et non celui d'une confession spirituelle à caractère subjectif ou d'un traité spéculatif destiné au philosophe. Bien que sous-tendue par une armature métaphysique rigoureuse, la pensée de Nūr ᶜAlī Shāh ne s'encombre pas de développements philosophiques ni ne s'enlise dans des questions de dogme, qui pourtant ne manquent pas lorsqu'il s'agit de concilier le shi ᶜisme officiel et le soufisme pratique. Tout se passe comme s'il élude ces questions pour toucher à l'essentiel: la connaissance de l'homme, la connaissance de Dieu, la tariqat et la haqiqat. Au point où semble être parvenu Nūr ᶜAlī Shāh, les problèmes théologiques s'effacent d'eux-mêmes, malgré les comparaisons et les critiques judicieuses du commentateur. Il est lui seul la garantie de son oeuvre qui se suffit à elle-même, sans autres justifications ou références. C'est que de l'avis de tous les soufis actuels, Nūr ᶜAlī Shāh était un très grand Maître, même si ses écrits ne comptent pas au nombre des meilleurs chefs-d'oeuvres de la littérature mystique. Il est dit qu'il avait 30.000 disciples, avec lesquels il réimplanta la tarīqat ni ᶜmatulāhī en Iran, achevant le projet de son Maître Ma ᶜṣūm ᶜAlī Shāh, qui apportait des Indes les traditions de cet ordre. De nos jours il représente encore, dans la mythologie populaire, le prototype du saint extatique mort en martyr.

Parler du contenu de son livre est une gageure, puisque lui-même n'a pas cherché à faire un exposé systématique de ses doctrines, mais aborde tous les sujets dans un ordre chaotique sous la forme d'un mathnawi divisé seulement en cinq livres, cinq jannat (dont les dernieres parties sont l'oeuvre de ses ses deux successeurs) Le mérite de l'auteur, M.de Miras, est dont d'avoir extrait de cet ensemble les grands thèmes de la gnose et de la "méthode spirituelle" de Nūr ᶜAlī Shāh (pour autant qu'on puisse parler de "méthode"). Son analyse, assez serrée, progresse lentement, prudemment, et ne néglige aucune problématique. Malgré une attitude phénoménologique qui ne veut rien montrer que le sujet lui-même, la présentation penche toujours du côté de l'analyse conceptuelle et si le Jannat al Wiṣāl se présente comme une marquetterie aux multiples facettes, il a été contraint de le quadriller en une quinzaine de chapitres, figeant quelque peu l'élan de la pensée du Maître, ou démantelant parfois, par souci de clarté, certaines articulations complexes. Sans doute était-ce là une tâche ardue et n'y avait-il pas d'autre moyen de proceder. Mais l'intérêt de ce livre reside essentiellement dans les questions qui y sont traitées de façon originale et authentique, ce qui donne de très belles pages sur

---

[2] Téhéran. 1343 H. Ed. Nurbakhsh.

significantly, for a philosophical reflection in which each of his readers can, and indeed must, participate. For the metaphysics which lies at the heart of that later Islamic philosophy which Professor Corbin has done so much to rediscover was to a great extent a "lost" continent in a philosophic as well as a historical sense: This work, in helping to recover it, is also recalling us to certain inevitable and pressing questions -- ones which have to do with the very nature of philosophy (and our existence), and which we cannot really avoid answering, even if it be, as so often, by simply refusing to pose them.

J. W. Morris

1) Part I, written in collaboration with S.H. Nasr and O. Yahya, was published by NRF-Gallimard (Paris, 1964) in the paperback collection "Idées," and also appears in volume I of the same Encyclopédie de la Pléiade series as the present work; it has also been translated into Japanese, English, and Italian.

LA METHODE SPIRITUELLE D'UN MAITRE DU SOUFISME IRANIEN: NUR 'ALI SHAH

par Michel de Miras. Préface par Henry Corbin. Paris 1973. Tête de feuilles Sirac. 372 p. Bibliographie. Lexique. Index.

L'un des nombreux mérites de cet ouvrage sera de dissiper une certaine opinion, selon laquelle le soufisme appartiendrait à l'histoire ancienne et qu'après Ibn 'Arabī, Mowlānā ou Jīlī, les mystiques se seraient égarés dans les sables, à moins qu'ils n'aient rejoint d' 'obscures confréries' injustement dédaignées par les orientalistes. Tout comme certains s'étonnent d'apprendre que la philosophie islamique n'a pas été enterrée avec Averroès, d'autres se rendront compte que le tassawuf est un phénomène toujours vivant et qui, de siècle en siècle, produit des oeuvres remarquables[1]. Bien entendu, après huit cents ans d'oeuvres mystiques dont certaines semblent avoir épuisé le sujet, aussi bien par la voie de la poésie et de l'illumination que par la voie chaste de la philosophie, il est difficile de produire quelque chose de tout à fait original sous une forme littéraire. Mais le propre de la mystique est d'être une expérience, non une spéculation, et en tant que telle, cette expérience n'est jamais dépassée, même si les voies qu'elle emprunte ont été tracées par des maîtres du passé.

1) Voir notamment J.L. Michon: *Essai sur le Miᶜraj d'Ibn Ajiba.* Paris 1973

M. Lings: A Sufi Saint of the XXth Century, London 1971

N. Pourjavady et P L. Wilson. *Kings of love:* The poetry and History of the Niᶜmatullahi Sufi Order. Londres (sous presse).

B. Elahi: *La Voie de la Perfection.* Paris (sous presse).

not always the same as those it faced in medieval Christendom (to say nothing of the modern world), and Professor Corbin's dense and allusive introduction to the present work, while summarizing certain of the main themes of his earlier researches, serves at the same time to highlight some of the distinctive and characteristic features of Islamic philosophy in this period: The continuing hermeneutical problem of relating reason and "revealed" Scripture and tradition, complicated (or solved) increasingly by the claims and contributions of "mystical" intuition; the fundamental metaphysical (and equally, but not naively, "theological") focus of thought common to almost all schools after Avicenna; and the peculiar conceptions of history (in its religious aspect) deriving from Shi'ism and certain forms of Sufism. The major part of the work then concentrates on those individuals and traditions most instrumental in developing the above themes — most broadly, the lines of Avicennan and "illuminationist" *(Ishrāqī)* thought which have developed, most often in a Shi'ite setting, down to the present day in Iran; and the profound and extensive contributions of Islamic mysticism, especially (but by no means limited to) the school of "speculative" Sufism developing out of the works of Ibn 'Arabi. (In fact, one of the most notable features of this study is the author's sensitivity to the "virtual" metaphysics, the problems inescapably posed for any comprehensive philosophy, in the writings of some of the famous mystics who were ostensibly indifferent or even opposed to the rationalisms of their day.)

Such a pioneering and original work as this is not possible, of course, without certain limitations, most of them (as the author frequently points out) reflecting our still very limited acquaintance with the relevant sources. In particular, one may note the way that Muslim India frequently re-appears on the margin, as it were, of this account, in connection with the Isma'ilis, Mir Fendereski, Dara Shokuh and the Persian translations of Hindu texts, the development of certain Sufi orders, etc. The overwhelming role of Iran in Professor Corbin's history has much to do with the fortunate survival of an active tradition of philosophy down to modern times in that country; there are enough hints to suggest that writers and traditions of Muslim India might also play a more visible role in future histories of Islamic philosophy if they were to find students and interpreters as sympathetic (and as industrious) as the present author. (Something similar may also be true, for example — though probably to a lesser extent — for the role and development of philosophy in Ottoman Turkey, or of certain forms of speculative Sufism in the Maghrib in this later period.)

In conclusion, one could well apply to this work its author's own words concerning his *Anthologie des philosophes iraniens:* "Elle veut être non pas un bilan" (at least not in a final and definitive sense), "mais un point de depart." A starting point, certainly, as he indicates time and again, for further scholarly research; but also, and more

BOOK REVIEWS

Henry Corbin. *La philosophie islamique depuis la mort d'Averroës jusqu'a nos jours*, pp. 1067–1188 in *Histoire de la philosophie*, t. III, Encylopédie de la Pléiade (ed. Y. Belaval: Paris, 1974). 115 Fr.

Henry Corbin has the distinction of being almost single-handedly the "discoverer" – for the West – of later Islamic philosophy, and the man who conclusively destroyed the myth of Averroes as the "last" of the Islamic philosophers; no one could be better qualified to write on the present stage of research in this still generally unknown field. It was with considerable anticipation, then, that one awaited the summary of Professor Corbin's explorations in this area, promised for the second part of his *Histoire de la philosophie islamique*.[1] The encyclopedia format of the present work, regrettably, has somewhat reduced its dimensions in comparison with Part I – especially in the description of the thought and writings of individual writers, where the non-specialist reader will frequently want to refer to Corbin's monumental *En Islam iranienne* or other works listed in his Bibliography for more detailed and adequate discussions. Still, while one may hope for the eventual publication of an expanded and more widely accessible version, even in its present form this work will remain a unique and indispensable guidebook to what generally remains (for scholars and Islamicists almost as much as for the wider philosophical public) a genuine *terra incognita.* And its long recitation of important authors and manuscripts – indeed, of whole schools and libraries – still largely unstudied, should not only give some idea of the actual stste of scholarship in this area, but also dispose once and for all of the still widespread misconception of philosophy as something marginal or alien to the Islamic world, significant only in its "transmission" of Greek thought to the medieval West.

Philosophy in the Islamic context, of course – and particularly in this later period when it developed in close and complex relation with Islamic "theology" *(kalām)* and Sufism – had its own problems and perspectives, which were

contemporary "traditional" artists, any more than Golgonooza Press is laying out rules or "founding a school". There remain in any case too many open questions, too much to be explored. to warrant arriving at conclusions. If I paid too little attention to the works published by Golgonooza and have failed to point out their excellences and merits, I hope nevertheless I have partly succeeded in conveying something of the driving concern with the question of tradition and the contemporary artist, the total involvement with the problem of creativity in the context of the traditional doctrines of art, which constitute the raison d'etre of this remarkable and very important press. It is not very rewarding being a voice crying in the wilderness, and Golgonooza Press deserves the support and interest of everyone who shares its noble preoccupations.

Peter Cranston

CONOSCENZA RELIGIOSA

A Quarterly devoted to metaphysics, poetry and mystical experience appearing since 1969. Director Elèmire Zolla; Publishers: La Nuova Italia, Via Giacomini 8, 50132 Florence, Italy.

Special issues on Satanism, on American Indian rituals, on the relation between the Vedas and Yoga, on Law and metaphysics, on Iranian Sufism and Shamanism. In 1976 a special issue will appear on Taoist and Buddhist meditation. Among contributors: L. Ardalan, R. Assunto, W.H. Auden, D. Barnes, J.L. Borges, J.E. Brown, L. Cadogan, C. Campo, J. Canteins, W. Chittick, P. Citati, H. Corbin, D. Derrett, P. Florensky, A.J. Heschel, A. Hultktanz, Y. Ibish, L.P. Lhalungpa, J.L. Michon, P. Modiano, E. Montale, H. Murena, S.H. Nasr, J.L. Opie, M. Pallis, V. Paques, M. Riemshcneider, P. Santarcangeli, A.K. Saran, M. Sayadaw, F. Secret, J. Servier, L. Schaya, M. Schneider, G. Scholem, F. Schuon, P.L. Wilson, In 1970 *Conoscenza religiosa* published a posthumous mystical treatise by Padre Pio.

when it falls short of sacred art, and attains only the expression of a joy or hope in conformity with the artist's "state" or "Station" – must still be considered somehow "closer to the Centre", more basic, more like to the Prophet's "planting a tree', than many other traditional activities (such as, for example, the study of the occult sciences) which may largely have to be jettisoned in the search for salvation in today's world.

If it is still possible to make things for God, so to speak, then it becomes vitally necessary to ask more than the question, what *was* traditional art? It becomes necessary to ask also what form some sort of "traditional" art might now assume. I use the quotation marks because whatever form it takes it will not be precisely the same thing as the art of the past.

Now first of all it must be pointed out that what we called the "intellectual" expositions of such authors as Schuon are not merely studies or treatises, but are in one sense pre-eminently works of art, painted, as it were, with the Intellect rather than the brush. (And here too would be the proper place to mention Schuon's remarkable paintings on American Indian themes.) They perform the task of what might be called primary traditional art: they call, they beckon man to the Truth, not simply with rational argument, but with all the grace of a message which directly penetrates the soul. They are for our age what Rūmī's *Mathnawī* or Ibn ᶜArabī's *Fuṣūṣ* were for mediaeval Islam.

I am thinking here however more of secondary phenomena. Not every creative person is capable of Schuon's sort of art – to say the least! – yet such a person may be called, like the jester of the legend, to "juggle for Our Lady". He may be inspired, on however humble a level (for as Coomaraswamy pointed out, artists are not special people, but every person is a special sort of artist – ideally anyway) to create works which express not the Truth Itself, but the search for Truth; and he may by nature be the sort of person who must share whatever gifts he has received, all unworthy as they may be.

Thus we have to consider not only primary metaphysical expositions, but also criticism of the sort practised by several of the Golgonooza authors, which is certainly a vital process in coming to see more clearly the problems facing the "traditional" artist and their possible solutions; we have to consider works of translation and scholarship; we have to consider poetry, painting, music and the like which relate or seek to relate in some way to the traditional norms. Golgonooza Press is involved in all these considerations, and has brought out a series of small books and pamphlets on these subjects which are not only important for their content, but are also produced with an eye to beauty, so that even in their physical presence they might say something about true values in art.

It is not the purpose of this review to provide some sort of manifesto for

Suppose however that an artist reached the stage of seeing clearly that traditional society is no longer there to support him, and gave up the illusion of re-creating it. Suppose he transferred his nostalgia from the past to the Eternal, where it really belongs, and that he took the next, most obvious step of embracing a spiritual tradition, a Path which would enable him to make his own link with the Source. Then of course the Path itself (or rather its Goal) becomes central for him, and art secondary, as it should be, and was, in every traditional context. Nevertheless, he is still an artist, and may still have to make a living by doing what God gave him the talent to do. He therefore now comes upon a problem much deeper and more terrifying than the simple observable fact of the break-down of traditional society. He must now face the possibility that *is it no longer possible to create valid art.*

If the "Kali Yuga" is so far advanced that one can say absolutely that no activity is worthwhile except the quintessential spiritual act — if all that remains is to save oneself in spite of a world which is totally corrupt and ready to come to an end -- then evidently all knowledge about traditional art is really worthless in practical terms. It helps us theoretically to understand the past, and the perennial Truth, but it does not help the living artist in his work because *nothing* can help the living artist -- as an artist.

Now, without rejecting this point of view, it must be suggested that within the traditional teachings themselves there would seem to be indications that such an attitude might not be tenable in such a manner as to render totally invalid the pursuit of certain arts. I hope that I have hedged my reservations sufficiently; if the hedging appears timorous, this is because the proposition outlined in the previous paragraph is powerful indeed and worthy of the utmost respect and fear.

Even if you know the world will end tommorrow, plant a tree, said the Prophet. Though I may well err, I take this to mean that the knowledge of the inevitable approach of death (for after all in a sense the world is *always* ending tommorrow) is not sufficient cause to despair of the validity of man's duties (which may also be his pleasures) as Vicegerent, duties moreover which include joy and hope. Planting a tree might be the archetypal image of the creative act; and taking the full symbolism into consideration, it might be construed as the very type of the act in accordance with Truth, the act which on its own level and in a "relatively absolute" manner can be considered analogous with the quintessential spiritual act.

There is certainly no doubt that the modern world's advanced state of decay has curtailed the possibilty of certain activities; one sees them disappearing every day before one's eyes in oriental countries. But the creative act -- even

Western Christian society, which still shows no signs of occuring. In this sense, though certainly not artistically, these authors must be said to have failed and perhaps to have misdirected their energies in the first place.)

There are some artists no doubt who can find fulfillment in participating in the remnants of traditional social structures -- particularly musicians who are drawn to European mediaeval, or to oriental traditions, some of which show a remarkable ability to survive as living entities in the midst of encroaching chaos. For most artists however the Renaissance has occured, the 20th century has occured, and there are no safe corners left. Writers in particular, no matter how "poetic" they might be, are forced to deal with the verbal expression of ideas *in history* in a way that musicians can happily avoid (but composers cannot). Ofcourse, we are speaking here about the situation as it appears to Western artists living in the midst of the de-sacralised world. What appear to them as "remnants" of Tradition may well be, and are, much more than that for artists fortunate enough to be born and brought up in, say, Indonesia, Japan, the Sub-Continent or Persia, Morocco or Spain. If we appear somewhat overly pessimistic it is because of our peculiar situation and the limitations it imposes on us as individuals in search of a "way out".

In other words: Virtually all members of a traditional society share the same "poetic universe", which ranges from folk song to the art of a spiritual and literary elite, but at all levels draws on essentially the same fund of mythology or religious expression, the same body of imagery and language. It is precisely this homogeneity which is broken by the modern world. there is no longer a shared universe within which poets (or composers) can work. To pretend that such a universe exists is to produce a false archaicism, no more traditional than a badly forged antique. If the artist must therefore "speak to the condition" of his own period and "make it new", he nevertheless must ask "What should I speak? What is this 'it' I must make new?" A French neo-classicist spoke of "new ideas in old forms"; for the contemporary "traditional" artist it might be more appropriate to speak of eternal ideas in "new" forms On the most basic level, that of language, a poet would seem to serve no useful purpose by using an Elizabethan vocabulary and syntax, even if they do represent the glory of our tongue. If he is to use metre and rhyme in this time of Pound's "broken pentametre" he must do so with the most intense of fresh inspiration, lest he achieve no more than the banality of some daydream of the past. But if he must of necessity speak his own langugage and not that of the dead, he must also make his connexion with the past and with the timeless tradition a real link in a golden chain; for if the traditional *society* no longer exists, if the shared poetic universe is cracked open by chaos, the individual artist might still renew his own ties with the underlying Source of Art.

known for his unique contribution in numerous books and articles to the understanding of Islamic *ᶜirfānī* philosophy. Golgonooza presents his *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*, an invaluable study of the doctines on this subject, which Western philosophy is only just beginning to re-discover; Corbin's paper serves in a sense as an intellectual tool for anyone trying to understand the relation between tradition and art.

And this in fact is the goal of Golgonooza Press, which borrows its name from William Blake's divine City of Arts and Crafts ("Travellers to Eternity pass inward to Golgonooza" – *Milton*, 17:30). The publisher, Brian Keeble, himself a critic and poet of note, has set out to explore through the above-mentioned publications (as well as two collections of poems by authors attempting to work traditional veins, *The Winter Calligraphy of Ustad Selim* by Peter Lamborn Wilson and *Selected Poems* by Hugh McKinley) the questions which face contemporary artists once they have begun to explore the relations between tradition and art.

The major question, of course, facing such seekers, is whether or not it is possible to create anything at all.

Coomaraswamy is reputed once to have admitted that as a young man he was tempted to be "artsy-craftsy", but later gave it up. One can think of other examples among the traditional thinkers of men who composed music or wrote poetry or painted but abandoned these pursuits as hopeless. Obviously this is not a matter of success or failure in founding a "school" or influencing trends in contemporary art. There exist certain overwhelming reasons which make the pursuit of the arts today, if not impossible, then perhaps too difficult to be worth the effort for those who have embraced tradition.

The first and most obvious is the undeniable fact that traditional art is created by traditional society. Once again we wish to avoid going over ground already covered by the authors under discussion, but it remains to point out the bleak result of this primary realisation. If the contemporary artist has been forced, willy-nilly, into the position of the "solitary", the eccentric, the isolated ego, then no amount of admiration for the products of traditional society is going to re-create magically around him the total and hierarchical social value-system which supported and in fact created traditional art. He has, it seems, been irrevocably cut off, and no amount of blather about the coming "Aquarian Age" is going to re-attach him to some valid and integrated, spiritually oriented, cohesive, sacred social structure. (Here, no doubt, is part of the explanation for the failure of what we have called the "artistic" and the "intellectual" strains of traditional thought to flow together. Yeats and Pound devoted a great deal of energy to various attempts to re-create such a society – Yeats with his Irish mystical orders, Pound with his Social Credit – and Jones and Eliot pinned their hopes to the re-birth of a

cases they managed to forget it entirely. A liberal poet of my acquaintance once challenged an audience to think of *one* great contemporary poet who was a political conservative. When Pound, Eliot and Yeats were mentioned, he blushed visibly.

On the other hand there appeared a group of writers whose gifts lay more in the area of intellectual perception than in the composition of poetry or painting of pictures. Guénon and Coomaraswamy were not without their immediate precursors, but their brilliant comprehension of traditional art (and of Tradition in the broadest sense of the *religio perennis)* was so extraordinary as to make them appear almost self-born. In their writings on art they relied primarily on two sources (which are in fact ultimately almost one and the same): the ancient canons of traditional aesthetics, and their own profound insight, their *intellectual intuition.* I hope, in the cause of brevity, that I need not attempt to condense here their teachings, since most of our readers will be familiar with at least some of their writings. Their contributions to aesthetic theory are typified by two of the works under review, Guénon's *Initiation and the Crafts* and Coomaraswamy's *On the Traditional Doctrine of Art.*

If the artistic world in general accepted Eliot *et. al.* while rejecting their most important ideas (or approaches to ideas), it rejected (or again, ignored) Guénon and Coomaraswamy almost entirely. André Gide, at least, read Guénon and was honest enough to admit that he had rejected him out of some sort of fear. Eliot lived long enough to praise F. Schuon's *Transcendent Unity of Religions,* though there is no evidence that he knew of Guénon and Coomaraswamy. Yeats *may* have corresponded with Coomaraswamy. David Jones (whose *Use and Sign* is published by Golgonooza), Eric Gill and a few other English artists knew of Guénon and Coomaraswamy and admired them and were even influenced by them. But so far no great flowing together of what we might tentatively call the "artistic" and the "intellectual" adherents of tradition has yet occurred, with a few noble and little known exceptions, needless to say. Guénon and Coomaraswamy have been followed by Schuon, and by Burckhardt, M. Pallis, S.H. Nasr (whose *Sacred Art in Persian Culture* has been published by Golgonooza) and others centered around the review *Studies in Comparative Religion;* by the *Etudes Traditionnelles* group in France; by E. Zolla and other writers in *Conoscenza Religiosa* in Italy. Philip Sherrard has published in *Studies* and contributed a paper on *W.B. Yeats and the Search for Tradition* to Golgonooza. The poetess Kathleen Raine, who is perhaps the only living writer really carrying on the work of Yeats and Eliot, has also published both in *Studies* and with Golgonooza *(Solitary Perfectionist,* a study of David Jones; and *The Inward Journey of the Poet,* in which she investigates the process of "self-discovery" in Dante, Yeats and the Platonists). Henry Corbin has also appeared in *Studies,* though he is best

REVIEW ARTICLE:

TRADITION AND THE ARTIST:

Golgonooza Press

(*Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal* by Henry Corbin (75 p.); *W.B. Yeats and the Search for Tradition* by Philip Sherrard (90 p.); *Solitary Perfectionist* by Kathleen Raine (90 p.); *The Winter Calligraphy of Ustad Selim* by Peter Lamborn Wilson (signed £1.50, unsigned 75 p.); *The Inward Journey of the Poet* by Kathleen Raine (signed £ 3, unsigned £ 1); *Use and Sign* by David Jones (75 p.); *Initiation and the Crafts* by René Guénon (50 p.); *Sacred Art in Persian Culture* by Seyyid Hossein Nasr; *Selected Poems* by Hugh McKinley; *On the Traditional Doctrine of Art* by A.K. Coomaraswamy. Catalogue available from Golgonooza Press, 3 Cambridge Drive, Ipswich, Suffolk, IP2 9EP. England)

The emergence of Modernism as a distinct and identifiable aesthetic phenomenon in the first decades of this century brought with it certain compensatory clarifications. By itself it represented the last stage in a long-drawn-out process of decay: "the head of the fish" began to putrefy in the Renaissance, and by the 19th century virtually no one in Europe retained a clear idea of what tradition might mean in the arts. But Modernism stank so thoroughly that it forced some people not only to hold their noses but to ask what was causing the stench.

Thus the compensatory clarifications: On the one hand within the ranks of the Modernists themselves (especially in literature) there began to appear figures who tried to reach out and grasp the last vanishing strands of a Western Tradition. They did not "go back"; in fact, they were the ones who produced the only real and relatively valid "changes" in perception (and hence in style) in 20th century literature, changes which were adapted to other purposes by more subversive figures. Eliot, Yeats, Pound and a few others like them managed to re-shape English literature precisely because for them tradition was a living source of inspiration. But they found few real followers. Their own intellectual (as opposed to intuitive or emotional) understanding of the doctrines of traditional art never attained the degree of clarity necessary to allow for the continuity, for the firm rooting of these doctrines within contemporary aesthetic consciousness. Their imitators (including most of the best poets of the century) caught hold of secondary, stylistic aspects of their work, and ignored the essence. They justified themselves by identifying this essence with political "reaction", and explained away their heros' attachment to tradition (such as it was) as an unfortunate psychological quirk. In some

Th. Vaughan, Z. Werner, J.B. Willermoz, H. Wronski.

COMPTES RENDUS:

Une quarantaine parus dans "Revue d'Etudes Germaniques", "Revue de l'Histoire des Religions", "Revue d'Etudes Anglaises", "Cahiers d'Action Littéraire", etc...

— *Sources occultes de la Philosophie romantique*, in "Revue d'Etudes Germaniques", octobre 1969, pp. 553 à 562 (sur des travaux de Ernst BENZ, Hans GRASSL, Robert AMADOU)

— *Lettres inédites de Franz von Baader. IVème partie*, in "Revue de l'Histoire des Religions", avril 1970, pp. 195 à 200 (sur des travaux de E. SUSINI).

— *Rose-Croix et Rose-Croix d'Or en Allemagne* (1600 à 1786), in "Revue de l'Histoire des Religions", avril 1972, pp. 57 à 70 (sur des travaux de Paul ARNOLD, R.C. ZIMMERMANN, etc.).

— ANALYSE A PARAITRE. *Rosicruciana*, in "Revue de l'Histoire des Religions" 1976, 25 pages (sur des travaux de Frances A. YATES, Serge HUTIN, etc.)

ICLES D'ENCYCLOPEDIES:

— *La musique des yeux au XVIIIème siècle*, in *Encyclopédie de la Musique sacrée*, Paris, Labergerie-Mame, 1971, T.III, pp. 488 s.

— *Aspects de l'ésotérisme au XVIIIème siècle*, in *Encyclopédie des Mystiques*, Paris, Laffont, 1972, pp. 333 à 355.

— *L'ésotérisme chrétien du XVIème au XXème siècles*, in *Histoire des Religions*, T.II, Editions Gallimard. Collection "La Pléiade", 1972, pp. 1304 à 1362.

— *La Philosophie de la Nature dans le Romantisme allemand*, in *Histoire de la Philosophie*, T.III, Editions Gallimard, Collection "La Pléiade", 1974, pp. 14 à 45.

— Articles parus dans *Encyclopaedia Universalis :* Rose-Croix, Saint-Martin, Théosophie et dans son *Thesaurus :* Anthroposophie, G. Arnold, Fr. Von Baader, P.S. Ballanche, C.G. Carus, G.B. Cagliostro, J.P. Dutoit-Membrini, K.V. Eckartshausen, G. Encausse, A. Fabre d'Olivet, N. Flamel, R. Fludd, Fulcanelli, S. de Guaïta R. Guénon, M. Hahn, J.G. Hamann, J.F. Jung-Stilling, A. Kardec, N.A. Kirchberger, Mme de Krüdener, J.C. Lavater, E. Levi, M. Maier, Martines de Pasqually, H. More, J.F. Oberlin, F.C. Oetinger, J.Péladan, Philosophie de la Nature, Ch. H. Saint-Georges de Marsais, Spiritisme, F.M. van Helmont, J.B. van Helmont,

— *"Voie intime" et pensée ésotérique dans le Romantisme (France et Allemagne)*, in Cahiers de la "Société d'Etudes Romantiques", 1976, pp. 57 à 66. (Exposé présenté au colloque de l'Université de Lille en juillet 1973 consacré au mot "intime" dans le Romantisme)

— *Philosophie de la Nature et Naturalisme scientiste*, in *Colloque de l'Université St Jean de Jérusalem*, Paris, Editions A. Bonne, 1975, 20 pages (Exposé présenté au colloque de Cambrai en juin 1974)

— *Polarität und Dynamik der Entsprechungsidee : 1 - Mystische Alchemie und geistige Hermeneutik. 2 - Die Symbolik der "Atalanta Fugiens" von Michael Maier*, in *Eranos Jahrbuch 1973*, Leyde, Ed. Brill, 1976, pp. 323 à 360. (Exposé présenté à la Tagung Eranos à Ascona, en 1973.)

ARTICLES SOUS PRESSE:

— *Les normes et la sécularisation du Cosmos*, in *Eranos Jahrbuch 1974*, 40 pages (Exposé présenté à la Tagung Eranos 1974 à Ascona, en 1974).

— *Franz von Baader devant la "Naturphilosophie" de son temps*, in *Epochen der Naturmystik*, Sammelband herausgegeben von Antoine FAIVRE und Rolf-Christian Zimmermann, Stuttgart, Erich Schmidt Verlag, 1976, 40 pages.

— *La critique boehméenne de Franz von Baader (contribution à l'étude de l'influence de Jacob Böhme en Allemagne)*, 20 pages (Exposé présenté au Colloque Böhme à Chantilly en septembre 1975).

— *Eglise intérieure et Jérusalem céleste*, in *Colloque de l'Université St Jean de Jérusalem*, Paris, Ed. Bonne, 1976, 25 pages (Exposé présenté au Colloque de Cambrai en juin 1975)

ANALYSES

— *Aspects de l'Aufklärung catholique*, in "Revue d'Etudes Germaniques", avril 1969, pp. 272 à 279 (sur des travaux de Richard van DÜLMEN).

131 à 172.

— *Un familier des sociétés ésotériques au XVIIIème siècle, Bourrée de Corberon,* in "Revue des Sciences Humaines", avril 1967, pp. 259 à 287.

— *De Saint-Martin à Baader : le "Magikon" de Kleuker,* in "Revue d'Etudes Germaniques", avril 1968, pp. 161 à 190.

— *Un théosophe post-kantien : Thomas Lechleitner,* in "Revue de l'Histoire des Religions", avril 1968, pp. 39 à 63.

— *Une collection maçonnique inédite : le fonds Bernard de Türckheim (Domaine français),* in "Revue de l'Histoire des Religions", Janvier et avril 1969, pp. 47 à 67, 165 à 191.

— *Le fonds Bernard de Türckheim (Domaine allemand)* (en collaboration avec Jules KELLER), in "Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg, février 1969, fascicule 5, pp. 321 à 336.

— *Pour une approche figurative de l'alchimie,* in "Annales-Sociétés-Civilisations", numéro spécial "Histoire et structure", Paris, Armand-Colin, 1971, 20 pages.

— *J.C. Lavater, Charles de Hesse et l'Ecole du Nord,* in "Werkgroep 18è eeuw Documentatieblad", nr 23-24, mai 1974, pp. 37 à 52.

— *Symbole, ésotérisme et théosophie,* in "Le Magazine Littéraire", mars 1973, pp. 9 à 23.

— *Le Temple de Salomon dans la Maçonnerie mystique au XVIIIè siècle,* in "Australian Journal of French Studies", Vol. IX, nr. 3, 1972, pp. 274 à 289 (et dans "Travaux Villard de Honnecourt" nr. IX, pp. 4 à 11, 1973, et dans *Les Conférences aux Elus-Cohens de Lyon, cf. supra).*

— *Le Ternaire alchimique et l'Axe Feu Central dans la tradition martinésiste,* in *Mélanges Hommage à Henry Corbin,* Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1975, pp. 587 à 601 (paru aussi dans *Les Conférences aux Elus-Cohens de Lyon* (cf. *supra),* pp. 112 à 121)

OUVRAGES SOUS PRESSE:

— *Le fonds maçonnique Bernard de Türckheim (1752-1831)* Paris, Editions du Prisme, 1976. 150 pages et illustrations (Cet ouvrage reprend, en les développant, les deux articles sur B. de Türckheim mentionnés *infra)*.

— *Friedrich von Tieman (1743-1802) et la Franc-Maçonnerie ésotérique*, 1976. 200 pages.

— *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des Lumières*, Hildesheim, Georg Olms Verlag (Studien und Materialen zur Geschichte der Philosophie, XX). 1975, 325 pages (réédition anastatique des articles mentionnées *infra* sur l'alchimie, Fournié, Corberon, Kleuker, Lechleitner, Lavater, ainsi que quatre premières analyses également mentionnées *infra*.

EDITION:

— René LE FORESTIER, *La Franc-Maçonnerie occultiste et templière aux XVIIIème et XIXème siècles*, Paris, Aubier-Nauwelaerts, 1970. 1100 pages. Publié, préfacé et présenté par Antoine FAIVRE avec cent pages d'addenda bibliographiques, nouveaux documents inédits, index, etc...)

— A PARAITRE : *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Sammelband herausgegeben von Antoine FAIVRE und Rolf-Christian ZIMMERMANN, Stuttgart, Erich Schmidt Verlag, 1976.

TRADUCTION:

— Max PICARD, *De la désintégration des formes dans l'art moderne*, Lyon, Vitte, 1960 (titre original : *Über die Atomisierung in der modernen Kunst)*.

ARTICLES:

— *Zola et les Halles (présentation et commentaire de textes inédits)* in *Le génie de Zola*, Anvers, Editions Beckers, 1965.

— *Un martinésiste catholique, l'abbé Pierre Fournié*, in "Revue de l'Histoire des Religions", juillet et octobre 1967, pp. 33 à 73,

Antoine Faivre
Professeur à l'Université de Bordeaux III
(Chaire de littérature et pensée germaniques)
Chargé de conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes
(Vème Section, Sorbonne)

BIBLIOGRAPHIE

(février 1976)

OUVRAGES PARUS:

– *Kirchberger et l'Illuminisme du XVIIIème siècle.* Publication du Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IVème Section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Collection des Archives Internationales d'Histoire des Idées. La Haye, Editions Martinus Nijhoff, 1966. XXX + 284 pages, et illustrations. Thèse de doctorat de troisième cycle (Sciences Religieuses-Germanistique)

– *Eckartshausen et la théosophie chrétienne.* Paris, Klincksieck, 1969. 788 pages et illustrations. Thèse de doctorat d'Etat.

– *L'ésotérisme au XVIIIème siècle en France et en Allemagne.* Paris, Seghers-Laffont, Collection "La Table d'Emeraude", 1973. 224 pages et illustrations.

– *Les Conférences des Elus-Cohens de Lyon (1773-1776) : Aux sources du Regime Ecossais Rectifié.* Préface de Gilbert DURAND. Braine-le-Comte (Belgique), Editions du Beaucens, 1975. 155 pages et illustrations.

And this state is the first of the states of the people of the final bewilderment, which is desired by the greatest spiritual luminaries but which they do not exceed; rather they ascend in it for ever and ever, in the world, in the Isthmus and in the Hereafter. They have no fixed goal in the Outward or the Inward, for they do not hold God to be determined by any station according to which He becomes delimited in their inward or outward parts, and therefore distinguished from any other quest. Rather He has shown them that He encompasses them from all of their hidden and manifest directions and that He reveals Himself to them in them, not in any one thing, direction, name or level. So they enter the Trackless Desert in His contemplation, and their bewilderment is from Him, through Him and in Him.

William C. Chittick

people of the world, some or all of this either enthralls him completely, or there remains something in him of the burning thirst of aspiration. So he looks at God's words, "It belongs not to any mortal that God should speak to him, except by revelation, or from behind a veil, or that He should send a messenger and that he reveal whatsoever He will, by His leave; surely He is All-high, All-wise" (XLII, 51), and its like among the divine allusions and prophetic admonitions, and he becomes aware that in the case of everything that arrives through a veil or becomes determined through an intermediary, necessarily the veil and the intermediary have a certain effect, so that which arrives does not retain its original purity. Then possibilities begin knocking, especially when he comes to know the secret of his spiritual state or station and the attributes which dominate it, and that each of these has an effect which manifests itself to him and is brought into relation with him. So he does not become tranquil, and no desire remains in him for the divine presence from a particular aspect or special point of view. He goes beyond the levels of the Names and Qualities and all of the properties, acts and theophanies which pertain to them. So God does not become determined for him according to a particular spiritual or physical aspect with respect to the Outward or the Inward or according to various fields of knowledge, modes of perception, beliefs, visions, traditions or descriptions, because of his awareness of the Majesty of God and of the fact that He is not limited to all or any of these things, and because he does not become satiated, nor does his Intention stop at one of the goals at which the people of the stopping places [3] stop – even though they are right and they have stopped with God, for Him and in Him. Rather he perceives through his primordial nature that without any doubt he has a resting-place within His Being, and he turns toward it with the greatest part of himself, or rather with all of himself, and he places his presence in his attention to God in the manner that God knows Himself in Himself by Himself, not in the way He knows Himself in other than Himself, nor in the way that others know Him, and not in accordance with knowledge accorded by grace or earned.

---

3) *Ahl al-mawāqif, i.e.,* those whose archetypes and preparednesses are limited in certain respects and who therefore stop short in the spiritual ascent before attaining the ultimate goal

which can bring about its attainment, then those things to which recourse can be had to attain the goal, then the knowledge of the obstacles and the way of eliminating them. So when these things are actualized, the bewilderment disappears.

Then, once a goal has been determined for man and he has given first importance to something which he sees as his end, his state is one of two kinds: either that thing embraces him in such a way that nothing remains with which to seek for more, such as is for the most part the state of the people of religions and creeds; or some sobriety remains, and you see that although he leans upon a certain state and a particular thing, he sometimes inquires and looks around, wondering if he might not find something more perfect than what he has embraced. So if he finds that which agitates and awakens him, he moves on to the compass of the second stage.

His state in the second stage is like his state in the first in that either he remains listless and indifferent towards seeking for more, or something remains in him which prevents him from finding rest and peace – especially when he sees that the people of the intermediate stage have split up into numerous factions, each of which sees that it and those who agree with it have attained the goal and that others have gone astray. And he sees the source and place of adherence of each denomination and that none of them has a leg upon which to stand. He sees possibilities knocking and contradictions manifest, so he becomes bewildered and does not know which of the beliefs is the most correct in reality. He remains bewildered until at last the qualities of one of the stations upon which the people of religious beliefs support themselves gain sway over him so that he is attracted to it and gains tranquillity; or else grace – or grace along with his sincerity in aspiration, his earnest determination and his strenuous efforts – lifts from him the veil, so he becomes one of the people of unveiling.

His state at the beginning of the station of unveiling is like his previous states in that when he hears the celestial voice speaking to him, when he contemplates exalted visions and when he sees how well God has dealt with him and all that he has attained which has eluded most of the

Since fear is not actualized unless **accompanied by being astray** *(ḍalāl)*, which is bewilderment *(ḥayrah)*; for fear is the heart's being stripped of the serenity of security because of expecting the possible occurrence of something distasteful; and there is no doubt that expecting the distasteful without being sure of it is a kind of bewilderment and uncertainty. So since the Shaykh wants to negate fear from him, he points out that he was not astray, just as **God said, "Your companion is not astray, neither errs"** (LIII, 2). But it is necessary to know that "being astray" has three stages: a beginning, a middle and an end, and the straying which is negated from him is the first two stages, for the third stage is his spiritual station in which he sought increase with his words, "My Lord, increase my bewilderment in Thee." It is to this that the Shaykh alludes with his words, **i.e., he did not fear in his bewilderment,** which is the third stage and which is desired by the Perfect Men and never surpassed by them. And he did not fear in this stage **because** it was his nature to know that the ultimate goal in the knowledge of God is bewilderment, and **he who knows that the** ultimate **goal in** the knowledge of **God is bewilderment has been guided aright and is thus the possessor of guidance and eloquence in affirming bewilderment.** And bewilderment is the goal, so how should he fear within it?

Know that the first stage of being astray pertains to the bewilderment of the beginners, or the generality of men, the properties of the second appear in those of intermediate rank among those who possess unveiling while still being veiled, and the properties of the third pertain to the greatest of those who have attained to the Truth.

The cause of the first and common bewilderment is that man is an indigent seeker in his essence. So not one instant passes him by without his being in search. In reality this search is directed at the Perfection which is the true goal of the seeker, but the goals become determined according to the aspirations, intentions and relationships which motivate and incite. So as long as a goal to which he gives foremost importance or a religion or belief to which he binds himself does not become determined for man, he remains bewildered and agitated. The first thing which removes this bewilderment is the determination of a quest to which he gives first importance, then the knowledge of the path to attain it, then the factors

Adam" and "Adam and those who come after him are under my banner."

And since one of the inner meanings of the word "Quran" is concentration of the Intention, as was indicated in the chapter on Moses, the Shaykh wants to show that this concentration is also a miracle, so he says, **And concentration upon one thing is a miracle, because of the multifarious realities which man embraces** and his multiple and various spiritual and physical faculties. And each of these realities and faculties has a particular requirement and a determined property which differs from the requrements and properties of the others. So concentration – which is the absorption of that multiplicity by oneness – shatters the habits of the majority, and thus it is a miracle. [2] Now man, who is multiple through his different faculties, **is like the Quran**, which is multiple and diverse **through its multiple verses and through its being the Word of God unconditionally**, without quoting the words of others, **and the words of God**, in the sense that He has spoken them, **but quoted by God from others. So in respect of its being the Word of God unconditionally, it is miraculous**, although not in respect of its quoting the words of other speakers; and **it**, or the Quran's being multiple through its multifarious verses and one in its being the Word of God, is **concentration** which demands that it be miraculous. **So also is the concentration of the Intention** of man with its multiple realities.

God said, **"Your companion"**, i.e., Muhammad, **"is not possessed" (LXXXI**, 22), the word usually understood to mean "possessed" *(majnūn)* being from the root *jnn*, which means to hide or conceal, **i.e., nothing has been concealed from him; "and he is not niggardly"** (LXXXI, 24), **so he was not niggardly with anything belonging to you**, i.e., with anything which you are worthy of and your preparedness demands; **"and he is not** suspected", as some authorites have read this same verse, **i.e.. no one ever suspected him of being niggardly with anything** which he had **from God which belonged to you**, for he delivers to everyone who has a right his due and effuses upon him everything he needs and is entitled to.

---

2) Two words are commonly used in Arabic for miracle, *muᶜjizah* and *khāriq al - ᶜādah*, the latter of which means literally "shattering of habit."

which came to him from God. In either case, the Quran is miraculous, for this all-embracingness and concentration is not possessed by any of the realities, because all of the realities are contained within the Muhammadan Reality as the part is contained in the whole; nor does any revealed book denote such an all-embracingness and concentration, for the Quran is the comprehensive unity of all the divine books.

God in His Essence is independent of the world and its inhabitants. But His infinite Names require that each have a locus of manifestation, so that the effect of that Name will appear in that locus, and the Named – which is the Essence – will reveal Itself in that locus to him who professes the divine Unity. For example, "the Merciful", "the Nourisher", and "the Vanquisher" are each a Name of God, and their manifestation takes place through the merciful and the object of mercy, the nourisher and the nourished, and the vanquisher and the vanquished. So as long as there is no merciful or object of mercy in the world, mercifulness will not become manifested; and in the same way nourishing and vanquishing. Moreover all of the Names must be judged analogously. Therefore the reason for the manifestation of all particular beings is the demand of the Names of God. And all of the Names are under the sway of the Name "Allah", which encompasses and comprehends them. Moreover this Name also necessitates a universal locus of manifestation, which because of its all-comprehensiveness would correspond to the all-comprehensive Name and be the vicegerent of God in conveying effusion and perfections from the Name "Allah" to what is other than it. That all-comprehensive locus is the Muhammadan Spirit, which is referred to by the *ḥadīths*, "The first thing created by God was my Spirit" or "my Light."

The root and the origin of all creatures is the ontological level of the Reality of Realities, which is the Muhammadan Reality or the Light of Ahmad, the form of the One Unique Presence. That ontological level embraces all divine and cosmic perfections and establishes the measure of all the levels of human, animal and angelic harmonies. The world and its inhabitants are the forms and the parts of his particularization, and Adam and his children are subjugated toward the goal of his perfection. To this reality refer the words of the *ḥadīths*, "I am the master of the children of

XXVII

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF SINGULARITY IN THE LOGOS OF MUHAMMAD

The Wisdom of Singularity was dedicated to the Logos of Muhammad because he is the first determination with which the One Essence determined Itself before it manifested Itself in any of the other infinite Self-determinations. And these Self-determinations are ranked according to genus, species, kind and individual, some of them included under the others. So he encompasses all of the Self-determinations, and he is one and singular in existence, without parallel, for no Self-determination is equal to him in rank; and there is nothing above him but the Absolute One Essence, which is "purified" from every determination, attribute, name, designation, definition and description. So to him belongs the absolute singularity. In addition, singularity was actualized for the first time through his immutable archetype, since the first archetype to be effused by means of the Most Holy Emanation was his. So he attained through the unique Essence, the level of Divinity and his immutable archetype the supreme singularity.

His miracle *(muʿjizah)*, which proves his prophecy, is **the Quran,** which is his self and his reality in respect of its embracing all realities, or the verbal expression which is indicative of this all-embracingness and

out of the cave with a wound on his head which had been produced by their call. So he said, "You have caused me to perish, and you have let my words and instructions perish."

Then he told them that he would die and ordered them to bury him and watch over his grave for forty days, for a flock of sheep would come to them led by a donkey whose tail had been cut off. So when the donkey stopped before his grave, they should open it and he would rise up and tell them about the states of the Isthmus with certainty and having observed them. So they waited forty days, and the flock came led by the bob-tailed donkey. It stopped before his grave, and the believers among his people made as if to open it. But his sons refused to let them in fear of disgrace and lest they be called "the sons of him whose grave was opened." So it was the pagan ignorance of the Arabs which prompted them in this manner, and they caused his instructions to perish and let him perish.

XXVI

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF THE EVERLASTING REFUGE IN THE LOGOS OF KHALID

He, or Khalid, **made his sign** indicating his prophecy **to be after he departed for his Lord, so he let his sign perish,** since he did not manifest it during his lifetime, **and he let his people perish** also, for he did not show it to them, **so they let him perish. Therefore the Prophet said to Khalid's daughter, "Welcome to the daughter of a prophet whose people let him perish!" And it was only his sons who let him perish, since they did not let the people** who were believers **open his grave because of the shame which befalls the Arabs resulting from their customs** pertaining to the zeal of the "Age of Ignorance" (before Islam).

Khalid's story is as follows: he dwelt with his people in Aden. A great fire came out of a cave and destroyed the farms and flocks, so his people sought refuge with him. Khalid began to beat the fire with his staff until it retreated before him back into the cave. Then he said to his sons, "I shall enter the cave after the fire and extinguish it." And he ordered them to call him after three full days, for if they were to call him before that, he would come out and die. But if they waited three full days, he would come out healthy. So when he entered, they waited two days. Then Satan filled them with unrest and they did not wait the full three days but thought that he had died. So they called him, and he came

combined within him, and he was aided by their faculties. All of this was a particular favor of God to Moses and a confirmation, by aiding him with those spirits, like His aiding him with the celestial Spirits. So when Moses's spirit became attached to his body, those spirits, as well as the celestial Spirits, cooperated in aiding him with power and victory, and their life coursed into him. To this the Shaykh alludes with his words,

The life of everyone whom Pharoah killed for his sake coursed into him. Therefore his flight when he was afraid that they would kill him **was only to save the life of those who had been killed. So it is** as **if he fled for the sake of others,** i.e., those children who had been killed. **Therefore,** because of his mercy and compassion for others, **God bestowed upon him messengerhood,** which is a particular rank within prophecy, **speaking** (to him) without intermediary (cf. Quran VII, 144) **and the imamate, which is dominion,** or domination over and the exercise of free disposal in the world. Then, since He had given him the gift of speaking (to him), **He spoke to him in the very form of his need,** i.e., in the very form of what he required. or fire. **because of the complete concentration of his Intention upon it. So we come to know** from the theophany of God in the form of the fire because of the concentration of Moses's Intention upon it **that concentration produces effects. And it,** or concentration *(jam-ᶜiyyah),* **is** acting and producing effects **through Intention,** which is aspiration and the turning of one's attention toward something with all of one's faculties.

And when the like of this was known by him who knew among the believers and those who obey God, as well as others, **he,** or some of them, **strayed from the path of his own guidance** by acting through the concentration of his Intention in something not pleasing to God, **while other than he was guided by it,** i.e., by acting through the concentration of his Intention in something pleasing to God. **So He put it,** or acting through Intention and concentration, in **the place of the Quran in the similitude struck** concerning it: **He said, "Thereby He leads many astray, and thereby** He **guides many; and thereby He leads none astray save the ungodly"** (II, 26), **and they.** or the ungodly. **are those who have deviated from the Path of Guidance which is in it.** Here the Shaykh alludes to one of the inner meanings of this verse, for *"Qur'ān"* means literally "gathering" and "concentration."

XXV

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF ELEVATION IN THE LOGOS OF MOSES

Know that when God willed to manifest His perfect signs in the Logos of Moses, and the effect of this will coursed through the celestial and terrestrial causes — such as the positions and movements of the heavens which prepare the substances of the world, the mixtures of the elements, and the preparednesses made receptive and ready to manifest all of this — and when the time of his appearance drew close, numerous human constitutions became determined in accordance with the realities of what existed within Moses's spirit before the determination of his perfect and prophet-worthy constitution, and to these constitutions particular spirits became attached. At the same time the sages of the period told Pharoah that his end and the end of his kingdom would be at the hand of a child born in that time. So Pharoah ordered the death of all of the sons born to the Children of Israel as a precaution against what God had foreordained and predestined, not knowing that there is no way to resist His destiny or delay His command. Hence this became the cause of these spirits being combined in their own world, their becoming attached to the spirit of Moses and their not being dispersed and scattered far from him by means of bodily attachments and being immersed in the physical world. Therefore he became strengthened by them, their characteristics

herits also takes it. For verily the sciences of the prophets are divine gifts and are the result of unveiling through theophany; they are not acquired or earned. Therefore it is necessary that true inheritance also be the result of a gift, not transmitted or rational, and that the saint-inheritor inherits his knowledge from the source from which the prophet and messenger acquired their knowledge. The king of the gnostics Abu Yazid al-Bastami said to some of the exoteric scholars and transmittors of laws, traditions and sayings, "You take your knowledge dead from the dead, and we take our knowledge from the Living who does not die." The same is true of states and stations. So whoso does not take them from God as the men of old took them, but rather memorizes their words and sayings and transmits from them, is not a true inheritor, but is only so figuratively speaking.

So whoever of the saint-inheritors **partakes of his character traits,** i.e., the character traits and attributes of the prophet from whom he inherits, **in his exercise of free-disposal is as if he were he**, as the Prophet said, "The men of knowledge of my community are like the prophets of the Children of Israel."

XXIV

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF THE IMAMATE IN THE LOGOS OF AARON

Aaron to Moses, when he made him vicegerent over his people and went to meet his Lord at the appointed time, **is in the position of the deputies** *(nawwāb)* **of Muhammad** to Muhammad **after his withdrawal** from this physical level of existence on his way **to his Lord.** So just as Muhammad's deputies among the Perfect Men and the Poles are his heirs and vicegerents in his community – they **exercise** free disposal within it as he did – so Aaron was the heir to Moses and his vicegerent among his people and exercised free disposal among them as he did. **So let the** saint who is an **heir** and inherits from the prophets before him **consider from whom he inherits,** for the heir is either Muhammadan, or non-Muhammadan; and the non-Muhammadan may be the heir to Moses, Jesus, Abraham or others of the prophets; **and let the heir also consider in what he is asked to act as deputy** and heir, whether in knowledge, state and station altogether, or in knowledge without state and station, or in knowledge and state without station. So the soundness and strength of his **inheritance** from the prophet **will help him to take his benefactor's place in it,** or take the place of that prophet who is as it were his benefactor in what he has been asked to act as deputy. So he takes knowledge for example from the source from which the prophet from whom he in-

XXIII

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF VIRTUE IN THE LOGOS OF LOQMAN

Since Loqman knew that associating others with God **is a mighty wrong to that which is being associated with** Him, because that which is associated is a determined being identical with the Absolute Being of God according to the determination, which is one of His states or theophanies; while the associator believes that it is a being other than and sharing with Him in the level of Divinity -- thus he has not put it in its place, which is precisely how "wrong" is defined -- **then it**, or association, **is one of the wrongs done to the servants** in Loqman's mind, because that which is associated, whatever it is, is one of His servants.

And **he**, or Loqman, **possessed directives concerning the Divinity**, such as belief in Him, not associating anything with Him, obeying His commands and avoiding what He prohibited, **the directives of the messengers. And God witnessed that He gave him wisdom** *(ḥikmah)* (Quran XXXI, 12) -- so **he bridled** *(ḥakama)* **his soul with it** -- **and** when He gave him wisdom, He gave him **the comprehensive good**, or the good which comprehends and embraces many particulars, as He said, "And whoso is given wisdom has been given much good" (II, 269).

XXII

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF INTIMACY IN THE LOGOS OF ELIAS

He, that is, Elias, says, addressing his people who adhered to the worship of an idol whom they called "Baal", "Do you call on Baal, and abandon the Best of creators?" (Quran XXXVII, 125), and thus he makes creatorship a quality shared by God and what is other than He. And God says, "Is He who creates as he who does not create?" (XVI, 17), affirming that creation belongs to Him and negating it from others. So apparently there is a contradiction between these two verses. Therefore the Shaykh points to their reconciliation with his words, **so the "creation" by mankind understood from Elias's words is determination** *(taqdīr)*, **and the other creation is the bestowal of existence** *(ījād)*.

(XIX, 12).

When **Zachariah attained to the mercy of Lordship,** i.e., God's nurturing him through bounty and succour and accomplishing that which was for his well-being, and also setting things right for him, as indicated by His words, "And We set his wife right for him", **he concealed his call to his Lord** and his prayer to Him **from the hearing of those present. So he called Him in his secret center** *(sirr)* (cf. Quran XIX, 3), in order that his Intention might be the most concentrated and the farthest from dispersion and its effect might be the greatest. **So it,** i.e. his secret call, **gave rise** through the power of its effectiveness **to that which is not usually given rise to,** i.e., **John,** who was born between a declining old man and a barren old woman, for whom it is not usual to bear children, **for barrenness prevents** production. **Therefore He said, "the barren wind"** (LI, 41), **and He distinguished between it and "the winds fertilising"** (XV, 21), for these are such winds as produce good by bringing forth rain clouds, whereas "the barren wind" is what is opposed to them, for wherever barrenness exists, it prevents production. **And God made John the inheritor of what he,** or Zachariah, **possessed,** i.e., knowledge, prophecy, prayer for guidance, the avoidance of error, etc., **through the blessing of his prayer,** when he said, "So give me from Thee a kinsman who shall be my inheritor and the inheritor of the House of Jacob" (XIX, 5-6). **So he,** or John, **was similar to Mary** in inheritance, for when Zachariah became Mary's guardian, he caused her to be his heir in some qualities of perfection; or (he was similar to her) in being chaste; for she was one of the things which was with Zachariah, because he was her guardian. So when John inherited what was with him, he inherited some of her qualities, so he resembled her in them. **And** in the same way He made him **inheritor of a group of the House of Abraham,** i.e., prophets, saints and men of knowledge, in the above mentioned things.

XXI

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF THE MASTER IN THE LOGOS OF ZACHARIAH

You have already come to know that Intention is one of the inward causes, and inward causes are stronger in their domination than ordinary outward causes and more deserving of being attributed to God. For this reason the inhabitants of the World of Command *(amr)* are stronger than the inhabitants of the World of Creation. In addition, let us remember the matter of, "And We set his wife right for him" (Quran XXI, 90), for if it were not for the succour of God to Zachariah and his wife by means of an Unseen power of Lordship outside of ordinary causes, his wife would not have been set aright and she would not have been able to bear a child. Therefore when God gave him the good news of John, he found it strange and said, "O my Lord, how shall I have a son, seeing my wife is barren, and I have attained to the declining of old age" (XIX, 8). So God answered him with His words, "Said He, 'So it shall be; the Lord says, "Easy is that for Me, seeing that I created thee aforetime, when thou wast nothing"'" (XIX, 9); i.e., even if something like this is difficult, or rather impossible, in terms of outward causes, in respect to the Possessor of Perfect Power, of Strength and of Might it is easy. Then just as that power coursed from God into Zachariah and his wife, it went from them to John. Therefore God said to him, "O John, take the Book forcefully"

that, i.e., after He gave him priority in that name, he was followed in his name by others, in order that it might trace back to him and he might be the source of designation by this name.

The Intention, which is one of the inward causes (of things and events), of his father, Zachariah, affected him when his heart, or the heart of Zachariah, was filled with the love of Mary, for verily the first reason for the existence of John was that his father deemed Mary's state to be good. So he concentrated his Intention while seeking refuge in God through supplication, and his Lord answered him and bestowed upon him John. So He made him chaste through this mental image, i.e., by reason of Zachariah's forming an image of Mary and deeming her states to be good while he directed his Intention toward the existence of John.

And the philosophers have come to know of the likeness of this, for (they say) when a person has intercourse with his wife, at the time of discharging sperm into her womb he should maintain within his soul and she should also maintain within her soul the image of the most excellent of beings, for the child will partake of that image, from its states, attributes and moral qualities, to an ample degree and full share, if not completely, for the child only takes form according to those psychic qualities and attitudes, physical contingencies and imaginal and mental forms which hold sway over the parents.

respect of his being compounded of different spiritual and physical realities is a multiplicity, even though he is one in terms of his unified whole. And the obedience or disobedience of one part of him does not necessitate the obedience or disobedience of another part.

XX

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF DIVINE MAJESTY IN THE LOGOS OF JOHN

Know that there is no being in existence whose multiplicity of attributes and acts is consumed by the oneness of its essence in such a way that every number and everything numerable are annihilated within it except God. So part of His grace to John was that He gave him a share of this perfection. and so He placed him in His Own station. He incorporated his name, his qualities and his acts into the oneness of his essence by combining within his name the denotation of all these three. Thus they became united in verbal existence: his name denotes his essence by being his proper name; it denotes his acts because it is a form (Yaḥyā) related to a verb which indicates his revivification *(iḥyā')* of the remembrance of Zachariah; and it denotes his qualities because he only revivified the remembrance of Zachariah by becoming qualified by his attributes and manifesting them.

Since oneness requires priority *(awwaliyyah)* and not being preceded by others, **He placed him**, or John, **in His position in** the priority of names, for just as the Name "Allah" possesses priority in that no one was named by it before Him, He bestowed upon him priority in his name; **for He did not appoint for him beforehand a namesake** (Quran XIX, 7). **And after**

water he was created, and through it he recovered from his pains and ills. **So He made it a mercy** from **Him and a reminder to us and to him.**

And He treated him kindly in the oath he had made, when he swore during his illness to beat his wife with a hundred lashes if he recovered. So when he recovered, God ordered him to take a bundle of rushes and to strike his wife with it (Quran XXXVIII, 45). **So God expiated his oath with the easiest thing for him and for her. And He told** us about this **to teach us** and to **authorize us to discriminate among those who fulfill their oaths,** for we still have this authorization (to act gently in fulfilling oaths). It has been related that the Prophet was brought a weakling who had committed adultery with a slave girl. So he said, "Take the branch of a date tree containing a cluster of one hundred stalks, and strike him with it once."

And expiation was appointed and promulgated **in the community of Muhammad to veil them from the punishment directed toward them for breaking oaths.** In this sentence there is an allusion to the fact that the word "expiation" *(kaffārah)* comes from the root "to cover" *(kufr)*, since it covers the person who makes the oath and protects him from the punishment for breaking **it. Expiation is an act of worship** which God commanded, **and commanding it** before the fact **is to command the breaking of oaths,** since the actualization of the first is dependent upon the actualization of the second. Therefore breaking oaths is commanded by God, but **when he,** or the person who has made the oath, **has seen something better than what he had sworn to do. Then He will respect the oaths,** i.e., God will respect their right because they include **His** remembrance *(dhikr)*, since He has prescribed expiation as a means to prevent the swearer from being punished. **Even though he is committing an act of obedience, he is remembering God** in his oath with one of his members. **So the member which remembers Him,** which is the tongue, **seeks the result of His remembrance** in terms of mercy, reward and **His** protecting it – along with the other members – from punishment; for it is the part which remembers which protects the others, just as the world is protected by the existence of the Perfect Man. **The fact that he is disobedient or obedient is another factor, which in no way affects that member which remembers** in terms of reward or **punishment**; for man in

XIX

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF THE UNSEEN IN THE LOGOS OF JOB

Since complaint to God does not contradict patience – and therefore God praised Job for his patience even though he prayed for the removal of his affliction – **nor did he, i.e., Job, oppose the divine Omnipotence by being patient** and refraining from complaining to Him; rather he complained and called out to Him, "Behold, affliction has visited me, and Thou art the most merciful of the merciful" (Quran XXI, 83); **and this** lack of opposition **was known from him, God gave him his household** by bringing to life his sons and daughters who had died and He provided him with children **the like of them with them.**

And he stamped his foot at his Lord's command, since God commanded Job with the words, "Stamp thy foot! This is a laving-place cool, and a drink" (XXXVIII, 42). **So he removed through that stamping his pains** and his ills, **and there sprang up** also through that stamping from beneath his feet **water, which is the secret of life,** and its root, for verily through water come alive those physical and elemental bodies which are alive. Therefore it is the root of life, or the life **which courses through every natural,** or physical and corporeal, **living thing. For from**

He thought well of God, as He reported. "And he thought that we would not straiten him" (XXI, 87), or We would not harass him for his leaving his people without waiting for God's command, so **He delivered him out of grief** because of the blessing of that thought. Even so **does He deliver the believers** (cf. Quran XXI, 88), i.e.. **those who are sincere in their states.** like Jonah was sincere in his state, i.e.. his anger in God. **And in His kindness** and His grace towards him, **He "caused to grow over him a tree of gourds"** (XXXVIII, 146) – for one of the benefits of this kind of tree is that flies do not gather near it – so he took shelter in its shade **when he came out** of the fish's stomach **like a baby bird** without feathers; **for if flies had alighted on him, they would have annoyed him.** Then **when he cast lots with them,** i.e. the people of the ship. when he left his people in anger and boarded the ship, and it stopped; so they said, "There is a runaway among us", it being the belief of sailors that a ship will not move if it is carrying a runaway; **he made himself one of them,** i.e., one of the people of the ship, so he said, "Cast lots", and the lot came out against him, so he threw himself in the water. **So the mercy embraced all of them** as a result of the blessing of his making himself one of them during the casting of lots; for the fish swam along with the ship. lifting its head out of the water while Jonah breathed within it and praised God. And it did not leave them until they reached the shore. It spit him out healthy, nothing of him having changed. So when they saw that, Mercy encompassed them, and they submitted their wills to God.

XVIII

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF BREATH IN THE LOGOS OF JONAH

His blessing, or the blessing of Jonah, **returned upon his people**, for they believed, and their belief profited them and removed the chastisement from them (Quran X, 98), **because** God **attached them to him** in the way that the part is attached to the whole or the branch to the root; and the properties of the root are valid for the branch. Therefore, when the grace and mercy of God reached Jonah, it also reached his people, as He said, "Why was there never a city that believed, and its belief profited it? – Except the people of Jonah" (X, 98). **And that**, or the return of his blessing upon his people, **was in spite of his anger for Him**, when his breast became straitened by the extent to which he reminded them but they did not remember and continued in their disbelief, so he left them. And he thought that would be permissible, since he only did it out of anger for God, zeal in His religion and hatred for disbelief and the disbelievers. But he should have been patient and awaited permission from God to leave them. So he was stricken with the belly of the fish. And since his blessing returned upon them in spite of his being angry with them for God, **how would it have been if his state with them had been the state of satisfaction?**

other than David, like Adam or Abraham, **is not so.** As for Abraham, this is because God's words concerning him were, "Behold, I make you an imam for the people" (II, 124). He did not say "vicegerent", even though we know that here the imamate is a vicegerency; but it is not as if He had mentioned it by its most particular name, i.e., vicegerency itself. And as for Adam, although his vicegerency was stipulated by the text of the Quran, it is not like the stipulation concerning David. For God said to the angels, "I am setting in the earth a vicegerent" (II, 30); He did not say, "I am setting Adam as a vicegerent". And what is mentioned afterwards in his story does not indicate that he is that very vicegerent whom God stipulated in the Quran. And also He did not make explicit His appointing him a judge among men. And here we are only talking about explicit mention in the text of the Quran.

And he who has been given general **vicegerency** by God has been **given rule and free disposal in all the world;** and David was of this type, and therefore he was given the power of free disposal over the various kinds of beings, as the Shaykh indicates with his words: **the mountains' echoing God's praise with him** – for whenever he chanted and echoed the praise of God, the mountains would chant and echo it with him (cf. Quran XXXIV, 10) – **and** likewise **the birds'** echoing praise with him **announce the agreement,** or the agreement of these two kinds of being with him and their obedience to him. And the reason these two kinds were specified as agreeing and concurring is that they are the beings the most disdainful of man, the most elevated above him, and the most inclined to reject obeying him, because of the sway which hardness and lightness hold over them. Obviously both of tham refuse to obey or to accept the power of free disposal over them: as for the first, because of the extremity of its "grossness" and heaviness, which refuses to be influenced; and as for the second, because of its extreme lightness and the fact that it is not fixed before the agent when it is influenced and controlled. Evidently if these two extremes with their exaggerated refusal and their disdain do obey David and agree with him, **the agreement of man with him is more suitable,** for man has a position between the mountains and the birds and approaches a state of equilibrium. Necessarily David's relationship to man is firmer and more manifest (i.e., it was much easier for him to exercise free disposal over man).

reward for his works; and He did not seek recompense from him for that bounty. When He did seek thanksgiving for that through works, He sought it from his House, not from him, as He said, "Perform works, O House of David, as thanksgiving" (XXXIV, 13), because blessings upon the forebears are blessings upon the descendents. So in David's case it was the bestowal of a gratuitious gift and a grace, and recompense was sought from his House. **And He said,** after seeking thanksgiving from the House of David in the form of works, **"and few are those who are truly thankful among My servants"** (XXXIV, 13), **employing the intensive form,** or "truly thankful" *(shakūr),* **in order that it might embrace "prescriptive thanksgiving"** *(shukr al-taklīf),* which the servants are required to perform according to the prescriptions of the Divine Law, **and "voluntary thanksgiving"** *(shukr al-tabarru^c),* which is not prescribed, but which the servants perform voluntarily, for to intensify one's thanksgiving is to perform both of its kinds. **Voluntary thanksgiving is** referred to by the words, **"Shall I not be a thankful servant?" – the words of the Prophet,** when he stayed awake the whole night until his feet became swollen, and it was said to him, "Refrain, for God has forgiven thee thy early sins and the later," and he answered the above. **And prescriptive thanksgiving is that which is commanded** by God, **like** His words, **"And give thanks to God"** (II, 172) and His words, **"And be you thankful** for the blessing **of God"** (XIV, 114). **And between the two kinds of thanksgiving** there exists a difference of degree or qualitative disparity which **is equivalent to** the difference **between the two kinds of people who render thanks;** so just as he who renders thanks voluntarily is more excellent than he who renders it as a result of prescription, in the same way voluntary thanksgiving is more excellent than prescriptive thanksgiving. This is patent and obvious **for him who understands things from God,** and not on the basis of his own reason.

And David is specifically appointed to the vicegerency *(khilāfah)* by God to judge among men and exercise free disposal among men, for God said, "David, behold, We have appointed thee a vicegerent in the earth, therefore judge between men justly" (XXXVIII, 26); **and the imamate,** i.e., he is also specifically appointed to his imamate, for imamate in relation to vicegerency is like sanctity in relation to prophecy, since every vicegerent is an imam but not the reverse. **Whereas other than he, or**

XVII

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF EXISTENCE IN THE LOGOS OF DAVID

Since the station of prophecy and rank of messengerhood are a distinction conferred by God and one of the infinite divine gifts – not a reward deriving from a previous act, nor a gift springing from the expectation of a subsequent thanksgiving or worship – and in the same way since most of the gifts which derive from this station are effusions of pure bounty and beneficence and of perfect mercy and gratuitous gift, in this Wisdom the Shaykh alludes to some of the gifts which David received with his words, **He gave David as a bounty**, i.e., as grace and gratuitous gift, **knowledge of Himself not necessitated by his works. For if his works had necessitated it, it would have been a reward**, whereas it has already been mentioned that prophecy and messengerhood are a distinction conferred by God and unrelated to acquisition and effort, just as are most of the gifts and favors which pertain to this station. **And in the same way he gave him Solomon, for He said, "And we gave unto David Solomon"** (XXXVIII, 30). **And there remain His words, "And We gave David bounty from Us"** (XXXIV, 10). **Was this gift** referred to as a "giving of bounty" the **giving of a reward for his works, or did it mean a gratuitous gift?** Obviously it is the second, because **He** mentioned that **He gave David** bounty, and **He did not say that He gave him what He gave him as a**

Solomon was distinguished and preferred over others and which God made part of the sovereignty which was not bestowed upon any one after him, **is the subjugation of the fiery spirits,** which are the spirits of the jinn, as God said, "And He created the jinn of a smokeless fire" (LV, 15). **because they,** or the fiery spirits, are **spirits** which exercise free disposal **in the winds,** which are like their bodies.

God's words, **"Without reckoning",** when He said to Solomon, "This is our gift, bestow or withhold without reckoning" (Quran XXXVIII, 39), mean: **Thou wilt not,** O Solomon, **be made answerable** in the hereafter **for them,** or for what God granted thee of sovereignty, wealth, subjugation of the winds. etc. The Shaykh says in the *Fuṣūṣ*, "We know from the direct tasting granted in this path that Solomon's asking (for a sovereignty such as would not belong to anyone after him) was by the command of God. And when petition occurs according to the divine command, the petitioner receives the full reward for his petition", because he is obedient to his Lord and following His command. "And if God wills, He fulfills his wish in what he has sought from Him; and if He wills, He withholds. for verily the servant has carried out what God has made obligatory upon him in terms of obeying His command in what he asks of his Lord. Now if he asked this on his own without the command of his Lord, he would be asked for an accounting of it."

which the two thrones imposed successively their forms, **was one.** So h showed her by that that the state of her throne was like that of th pavillion: as for the throne, because it was deprived of existence, and wha the Creator created was similar to that which had vanished; and as for th pavillion, because in its extreme delicacy and limpidity it became similar to clear water, while (in reality) it was different. So he showed her with his actions that she was right in her words, "It seems the same."

And this, or the renewal of creation at each instant, **is not particular to the throne of Bilqīs; rather it is valid in all of the world,** both its celestial and terrestrial parts, for the whole world is in constant change, and the individual determination of everything that changes is perpetually renewed. So in each instant a determination other than the determination which existed in the previous instant comes into being, although the One Essence which undergoes these changes remains in its state; for the One Essence is the Reality of God, which becomes determined according to the First Determination as necessitated by His knowledge of His Essence. And It is the same as the intelligible substance which receives these forms which are called "the world." All of the forms are accidents which It undergoes and which change at every instant. But those who are veileddo not know this, so they are in doubt about this constant renewal in all things (reference to Quran L, 15: "Yet they are in doubt about a new creation.")

The sovereignty which will not belong to anyone after him, referred to in Solomon's prayer, "My Lord! Forgive me and bestow upon me a sovereignty such as shall not belong to any after me" (Quran XXXVIII, 36), **is manifesting** within the visible world *(shahādah)* **the totality** of the sovereignties pertaining to the world **by way of exercising free disposal within it,** i.e., within the world, not manifesting only some of these sovereignties, for each of the individual sovereignties which God bestowed upon Soloman has been shared (by one or another of the prophets and saints); and not the power and ability over the totality without manifesting it, for the Poles and Perfect Men before and after him realized this station, but they did not manifest it.

The subjugation of the winds (cf. Quran XXXVIII, 36) with **which**

centration of Intention **to bring the throne**, or the throne of Bilqīs from Sheba before the viewer's glance returned to him, **without Solomon,** although Solomon was stronger and more powerful than he, **in order to let the jinn know that Solomon's eminence was mighty**, **since this ability** and powerful exercise of free disposal **was possessed by one of his attendants.** So what would have been the case if Solomon himself had exercised free disposal?

The superiority of Āṣif over that jinn who said, "I will bring it to thee, before thou risest from thy place" (Quran XXVII, 39), was in the exercise of the power of free disposal through his soul with the aid of cosmic influences and the natural properties of things, for the returning of the glance to the viewer is faster than his rising from his place (referring to Āṣif's words in the Quran, "I will bring it to thee, before ever thy glance returns to thee" (XXVII, 40). So Āṣif's action was more perfect than that of the jinn, for he exercised his free disposal upon the individual essence *(ᶜayn)* of the throne by depriving it of existence and recreating it in one instant. He deprived it of existence in its (original) position and gave it existence in front of Solomon, for the word of the Perfect Man is like the word of God concerning something he wants to come into existence. When he says "Be!", at that very instant that thing comes into existence – however, with the permission of God – because God has become his members and his physical and spiritual faculties. And it was because of this relationship (between him and God) that this Perfect Man was the vizier of Solomon.

And since she, or Bilqīs, said in answer to the question **concerning her throne,** which was, "Is thy throne like this? (Quran XXVII, 42), **"It seems the same"** (XXVII, 42), **one can detect her knowledge of the renewal of creation at each instant, for** she said, **"It seems". And he showed her the pavillion of crystal,** so she supposed it was **like a spreading water** "and she bared her legs" (Quran XXVII, 44) so the water would not touch her clothing. **But it was not a spreading water** in reality, **just as the visible throne** brought into existence before Solomon **was not the same throne** which she left in Sheba **in respect of its form,** for it had discarded the first form and assumed another, **while the substance,** upon

XVI

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF THE ALL-MERCIFUL IN THE LOGOS OF SOLOMON

Since she, or Bilqīs (the queen of Sheba), **belonged** sincerely **to him,** or Solomon, in that she was obedient to him and believed in him, without being aware of it, **she said** to her people **concerning the letter of Solomon** when the Hoopoe cast it to her, and she showed it to them (Quran XXVII, 29), **with** the aim of manifesting the **power** of her Intention and exercising free disposal with it among them so that they would obey him, **that it was "an honorable letter"** (Quran XXVII, 29).

When Bilqīs opened Solomon's letter and became aware of its contents, the divine grace which had encompassed her beforehand and the link formed by her innate compatibility came into motion. She believed and obeyed, and presented its contents to her followers and adherents, in order that everyone who shared with her in that homogeneity and compatibility would come forward and accept what the letter had said. For the basis of faith in the prophets and messengers is this compatibility and homogeneity, not the observing of miracles or the witnessing of wonders.

And Āṣif, Solomon's vizier, **only manifested the power** and con-

their attributes, **how its free disposal**, or the free disposal of the spirit within the body into which it has been breathed or within other things by means of the body, **will be to the extent of the preparedness of that** body **which is breathed into** and its receptivity, not in accordance with the spirit in itself? **Do you not see how the Samaritan, when he understood the effect of the** spirits upon that which they pass over and touch "**seized** a handful of dust from the messenger's track" (Quran XX. 96). i.e., from the track of the Faithful Spirit, or Gabriel, whose image-exemplar had appeared upon Burāq [1], who was also a spirit appearing in the form of an image-exemplar? So the spirit affected the dust which it had passed over, causing life to course through it, and the Samaritan knew this through his inner light and the power of his preparedness. So he seized a handful of dust from his track and cast it into the form of the Calf made from the ornaments of the people. **So the Calf lowed** after it came to life (cf. Quran VII, 148), **and that is** the result of **the preparedness of its constitution**, which followed the form of the Calf. And had it been the form of another animal, the sound appropriate to that form would have been attributed to it.

---

1) Burāq is the celestial steed, famous in particular because upon him the Prophet made his ascension to Heaven *(mi‘rāj)*.

XV

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF PROPHECY IN THE LOGOS OF JESUS

Among the properties of the spirit, which is a breath of the Merciful possessing life as one of its inherent attributes, **is that it never passes over a thing** from among the receptacles and it never touches anything with its form pertaining to the World of Image-Exemplars **without that thing coming to life. But when that thing comes to life, the power of free disposal of the spirit will be according to that thing's constitution and preparedness, not according to the spirit itself, for it is sacrosanct** and has no fixed measure or particularized aspect. So if that thing possesses a harmonious constitution receptive to life, all of the properties of life including sensation and movement will appear within it according to its particular constitution. And if not, then a trace of life will appear in it, according to its form, like the low of the Calf as will be mentioned.

Do you not see that God's breathing *(nafkh)*, or the divine spirit breathed, **into bodies made complete** (and ready) to receive the breathing of the spirit, **in spite of its being pure** of the characteristics of those bodies **and** (in spite of) **the elevation of its ontological level** in itself and the fact that it is situated **at a level where it** is beyond being delimited by

Now if you say, "The archetypes and their preparednesses are an effusion from God; therefore He has made them like that"; I will answer, "The archetypes are not 'made' *(maj*^{c}*ūl)*, they are intelligible forms belonging to the Divine Names which are not posterior to God except at the level of their own reality, but not in respect to time. So they are eternal, unchanging and immutable. When it is said that they are an 'effusion', this means that they are posterior to Him considered at the level of their own reality (not that they are created)."

Know that every messenger is a prophet, and every prophet is a saint; so every messenger is a saint. So the messengers are of the highest rank, since they combine the three levels; then the prophets, since they combine two. But the level of their sanctity is higher than that of their prophecy, and their prophecy is higher than their messengerhood, for their sanctity is their aspect of divinity, since they have been annihilated in God; and their prophecy is their angelic aspect, since through it comes their relation to the angelic world, from which they receive revelation; and their messengerhood is their aspect of humanity, which corresponds to and establishes contact with the human world.

The Shaykh writes, "When you hear from one of the people of God (the Sufis), or it is related to you that he has said, that sanctity is higher than prophecy, he does not mean anything other than what we have said", i.e., that the sanctity of the prophet is higher than his prophecy. "Or if he says that the saint is above the prophet and the messenger, verily he means by that 'in the same person'. This is because the messenger in respect of being a saint is more perfect than he is in respect of his being a prophet or messenger, not that the saint who follows him is higher than he."

XIV

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF DESTINY IN THE LOGOS OF EZRA

"To God belongs the argument conclusive" (Quran VI. 149) **against His creatures, for they are the known** by God, **and the known,** whatever it may be, **bestows upon the knower** of it, whoever he may be, or makes him perceive **what it is in itself,** i.e. in its own essence in terms of the states which occur for it for all eternity and their preparednesses, **and that** perception **is knowledge. And knowledge has no effect upon what is known,** in the sense that it might occasion within the known that which is outside of its own essence; rather, it follows the known, and judgment concerning the known is subordinate to **it. So there is no judgment** by the knower **concerning the known except according to it.** i.e., according to the known and what it requires in respect of its particular and universal preparedness. Therefore God did not appoint unbelief and disobedience for the creatures by Himself. Rather, He appointed it because of the requirements of their immutable archetypes and because of their seeking through the tongue of their preparedness that He make them unbelievers and disobedient, just as the individual essence of a dog requires the form of a dog and that it be considered ritually impure. And this is the very secret of destiny.

mother, who feeds and nurtures **it**, the gnostic assumes the same relation to the Real Being and Absolute Lord.

And therefore, because of the weakness resulting from the knowledge of God and the lack of power to exercise free disposal over anything, **Lot said, "O** would that I had power against you", i.e., O would that I had power in the form of a strong Intention with which to resist and oppose you, **"or might take refuge in a strong pillar"** (Quran XI, 80), **meaning** by "strong pillar" according to the exoteric interpretation the strong **tribe**, which vanquishes its enemies. **And the Prophet says**, indicating what Lot meant by "strong pillar" according to the esoteric interpretation, **"God have mercy on my brother Lot. He was taking refuge in a strong pillar", meaning by that, "the weakness resulting from knowledge"**, i.e., through these words he indicates the weakness which had overcome Lot because of his knowledge of God, since he first shows his sympathy for him by praying for mercy for him, and this tells of his weakness and incapacity. Then he links him to himself through brotherhood, which shows that Lot shared with the Prophet in this weakness, which is so obviously actualized in the latter. **So the "strong pillar" is God, who governs him and nurtures him.**

ding to particular beliefs, so the Divine Reality – Who is infinite – becomes restricted in that which it perceives, **in contrast to the heart,** for since it is a locus for diverse theophanies from the levels of Divinity and Lordship and since it undergoes transformation according to the forms of these theophanies, it remembers its forgotten existence before it appeared in this physical and elemental level, and it finds here what it had lost, as the Prophet said, "Wisdom is the believer's stray camel." **So understand!**

XIII

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF POWER IN THE LOGOS OF LOT

God said, "God is He that created you of weakness, then He appointed after weakness strength, then after strength He appointed weakness" (XXX, 54). Now the first weakness without dispute is the weakness of the constitution in the understanding of both the **majority and the elite** (the exoteric authorities and the Sufis). **And the strength which is after it,** or after the original weakness, **is the strength of the constitution, to which is added in** the understanding **of the elite the strength of the spiritual state** *(ḥāl),* which gives man the power to exercise free disposal *(taṣarruf)* and domination *(ta'thīr)* in the world through Intention *(himmah).* **And the second weakness is the weakness of the constitution, to which is added in** the understanding **of the elite the weakness attained through knowledge, or the knowledge of God, which weakens man** and extracts him from his accidental strength and returns him to his original weakness, **until it joins him to the clay** which was his origin. **So he has no power over anything, and he becomes in himself** and in his own personal essence, disregarding the manifestation of the divine Qualities within him, **in his own eyes like a suckling infant with its mother,** for just as the infant sees no power or strength in *itself* and entrusts *itself* completely to its

which is the attribute of the immutable archetypes of those who receive the theophany. And the immutable archetypes are the effusion of the Most Holy Emanation, which is the theophany of the Essence in the forms and preparednesses of the archetypes. And here there is a great difference, for some of the archetypes are the form of particular Names, with their differences in degree; some of them are the form of universal Names, likewise with their various differences; and some are the form of the Name which embraces all the particulars and universals.

So God has two theophanies: one is the unmanifest theophany of the Essence, which is the effusion of the immutable archetypes along with their general preparednesses – and there is no doubt that the scope and capacity belonging to the preparedness of the locus of theophany is in accordance with the scope and capacity of the archetype. And the second is the ontological and visible theophany, which follows the preparedness, compass and scope of the locus.

And since beliefs are various, and preparednesses are different, whenever God manifests Himself, anyone who has limited Him to the form of a particular description denies Him in other than that form. Whereas whoever has disengaged Him from the limitation of one form other than another – like the Perfect Men and the gnostics – does not deny Him in any form of theophany. Rather, he glorifies Him as he should and performs the worship worthy of His station, for the theophanies of God possess no end at which the perfect gnostic and the understanding knower of God might stop.

> Wear the turban, or the dress, or the robe! By thy father. it will only increase my love!

Do you not see that God "Every moment is in a state" (Quran LV, 29)? **In the same way, the heart is constantly undergoing transformation** in accordance with His transformations in **the states of its consciousness. Therefore He said, "Surely in that"**, i.e. in the Quran, **"there is a reminder to him who has a heart" (L, 37)** which undergoes transformation according to different forms and attributes. **He did not say, "who possesses a reason", because** the reason **becomes limited** accor-

divine Majesty's spring of effusion, not a heart.

The story has become long and words drawn out: it is the sum of the mysteries of God, not a heart.

Although it, or the heart, comes to exist through the mercy of God, it is nonetheless wider than the mercy of God, because God has let us know that the heart of the servant embraces Him, for He said through the tongue of His Prophet, "Neither My earth nor My heaven embrace Me, but the heart of My believing servant does embrace Me". In contrast His mercy does not embrace Him, for its sway is only exercised over contingent beings. And this is a wondrous matter, if you understand.

When God – as reported in the collections of ḥadīth – undergoes constant changes of form on the Day of Resurrection, i.e., the forms of the beliefs of men in accordance with their receptivities and preparednesses, although in Himself He does not change from what He is in respect of Himself, then hearts which receive theophanies are for Him like containers for water. The water assumes form according to the form of the containers, although in itself it does not change from its essential reality. So understand the symbol we have mentioned, in order that you might understand the state of Him who is symbolized, for just as water has no shape in itself by which it becomes determined – rather, it takes the shape of its container – in the same way God, the Absolute, has no particular form in His Essence according to which He manifests Himself. On the contrary, He manifests Himself in the form of the servant who receives the theophany; for theophany only descends upon its loci in accordance with their preparednesses and their ontological receptivities. Likewise their preparednesses within the plane of objective existence are only the result of their Unseen and "unmade" *(al-ghayr al-majʿūl)* preparednesses in the ontological level of the Essence's Knowledge of Itself. So whenever a locus on the plane of objective existence receives a theophany, it only reaches him in the form of his eternal and immutable archetype.

The theophanies of God follow the beliefs of men, and the beliefs of men follow individual ontological preparedness, and individual ontological preparedness is in accordance with the universal unmanifest preparedness,

And do not let the combination of the premisses in philosophical reasoning veil you from confirming what we have said about oddness being necessary for a result to be achieved. **even though the premisses** are made up of **four** parts. i.e. the subject and object of each of the two premisses, **for** in reality **they** are **three**, since a **single one** of the four, i.e., the middle term, **is repeated in the** two **premisses. So understand** this. **Therefore it remains valid to say that it is triplicity which brings about results,** whether in the mind or in the external world. **And the world is a result, without doubt.**

XII

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF THE HEART IN THE LOGOS OF SHU^{c}AYB

Know that the heart, that is, the heart of the knower of "Allah", for the heart of other than he is not called a heart in Sufi terminology, unless metaphorically, as has been said:

> The heart is a window upon the Lord: why do you call the house of the devil a heart?
>
> That which you have metaphorically called a heart – go, throw it to the dogs!

And I said the knower of "Allah", because the heart of the knower of any of the other divine Names does not possess the comprehensiveness which will be mentioned shortly. The Name "Allah" is the comprehensive unity of all of the divine Names. So any heart which comes to know it has come to know all of the Names. But no knower of any of the other Names knows the Name "Allah", for the knowledge of these Names does not necessitate its knowledge. Concerning such a heart the poet has said,

> This is a pearl from the ocean of Intimacy, not a heart, the

IBN ᶜARABĪ'S OWN SUMMARY OF THE FUṢŪṢ: "THE IMPRINTS OF THE BEZELS OF WISDOM" (CONCLUSION)

XI

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF DIVINE OPENING IN THE LOGOS OF ṢĀLIḤ

Since the realities require and the knowledge of them as they are in themselves demands **that results,** whether in the mind or in the external world, **only issue from** numerical oddness, **and since three is the first of the odd numbers,** since oddness as usually defined is that a number capable of being subdivided into whole numbers cannot be subdivided into two equal parts, whereas the number one cannot be subdivided into whole numbers; **God brought about the effusion of existence upon the world from** three things: **His Self** or Essence, **His Will and His Word. And the Reality,** i.e. the divine He-ness in these three forms, **is one, while the relations are different. Therefore He said,** alluding to the three things, "**Our only words to a thing, when We desire it, is that We say to it 'Be', and it is**" (Quran XVI, 40), thus alluding to the Essence in three places ("We" and "Our"), to the Will in one place ("desire") and to the Word in two places ("words" and "say").

persons, more than any form of socio-economic planning, that the possibility of the realization of the Oneness of the Spirit and of harmony among human beings depends. To be concerned with the future of mankind cannot but lead to the wish and the prayer for the continuing and ever increasing presence, in all human societies, of persons in harmony with the Real.

Seyyed Hossein Nasr

harmony and equilibrium, where all sense of authority which is based on the hierarchy which is in the nature of things is forgotten and where the atomic family is the target of bombardment from every direction leading to its splitting with the same success that man has been able to split the atom? If by the family is meant the painful chaos which so many of the young have come to experience in urban centers throughout the world during the past few decades then it is better not to have one human family at all.

To live within the human family in the positive sense of family, to speak of the human spirit, ot hope for a peaceful future means first and foremost that man should awaken to his own condition, that he should submit himself to a thorough criticism and re-establish peace and equilibrium within himself and *vis-à-vis* the Divine Norm. There is no hope for a peaceful future for a creature who is usurping his rights and who is living in such a way as to be in total disequilibrium with both the natural environment and members of those cultures which are still anchored in the teachings which have descended from the world of the Spirit. There is no hope for man to preserve his humanity unless he reaches for the transcendent beyond him. To seek to be merely human is ultimately to fall into the infra-human state, as four centuries of Western history have demonstrated amply for the whole world.

Let us hope that on this 30th birthday of the United Nations a pause will be made not only to consider what men should do in the future but most of all what they should be, for only he who is what he should be according to the profoundest demands of the human state can also act rightly and according to the norms which of necessity govern all things. Only such a person can live at peace with himself, with other human beings and with the natural environment. And ultimately it is upon the words, acts and most of all presence of such

The incomparable Persian Sufi poet Jalāl al-Dīn Rūmī sang already seven centuries ago that:

اختلاف خلق از نام او فتاد   چون به‌معنی رفت آرام او فتاد

> The difference between creatures comes from outward form:
> When the meaning (literally the Spirit) is reached there is peace.

Man can only have a future if he lives on the level of the full possibilities of the human state, which means centrality and authority on the terrestrial plane combined with responsibility, but which is also inseparable from receptivity toward Heaven and of submission to the Divine Norm which determines man from on high whether he wants it to or not. Man can speak of one human spirit provided he envisages the human spirit as an extension and reflection of the Divine Spirit and searches for his oneness at the summit where the terrestrial mountain touches the infinite expanses of the sky.

Man can speak of one human family provided the sacrosanct character of the individual member of the family is preserved as is the hierarchy which the very structure of the family implies. In nearly all the religions of mankind there has always been a holy or sacred family which has served as the prototype of family life itself. For example,the family of the Prophet of Islam has served not only a purely religious function but also has been the model for every Muslim family from the social point of view. Over the millenia, therefore, men have not faced any problems in preserving the institution of the family. But one cannot break the norm and cause an eclipse of the archetype and yet hope to preserve its earthly reflection. How can one speak of one human family for a generation in which the male and female elements within the primary family unit are in constant strife rather than

man which has grown out of modern civilization, a concept which posits a perfection for man in his present day state which is simply not there. The result of this falsification of the real nature of man, who lives below his possibilities yet does not recognize his own evils, is that reform in the modern world is carried out in every domain except in that which concerns man himself. Even the Divine Norms which can alone judge man and guide him towards perfection are deformed to fit his every changing state. No one takes it seriously enough upon himself to ask whether modern man should not begin his discussion of making the future by reforming himself and by seeing himself as he really is, namely God's vicegerent on earth, endowed with exceptional powers but also with great responsibility towards all creatures which he cannot shun at any price except through his own destruction.

The great role of religions today should be not to placate the weaknesses of modern man by reducing themselves to one more "ism" or ideology to compete with the many existing ideologies which man has spun around himself over the past few centuries. Rather, their task is to hold before men the norm and the model of perfection of which they are capable and to provide the channels for that contact with the Spirit which alone can show the myriad colors and hues of the human spirit to be not sheer multiplicity and division but so many reflections of Unity.

The human spirit is One only at the summit of the human soul. Therefore, means must be found for men to climb to this summit of their own being. Otherwise on the level of external forms, of the earthly aspect of the human soul, there reigns but multiplicity leading to division and strife, and now thanks to new means of destruction to total war and total annihilation.

been pushing to an ever greater degree of outwardness, of self-aggrandizement, and the like, to suddenly turn towards the inner pole and to become transmuted from the state of a falling stone to that of a soaring eagle? What force is able to turn the interest of men from purely quantitative growth to the qualitative which so many students of the ecological crisis suggest as the only hope for averting a major catastrophe? If some think that sentimental assertions or political resolutions will achieve such ends they are mistaken, for they neglect completely the power of the human passions, of the dragon within, which only a St. George can slaughter.

The reversal of all the tendencies which are now threatening the whole of life on earth and are making the very existence of a future for man doubtful amidst all his futurology, cannot come save through the reversal of the pole of attraction. Only contact with the Spirit can provide a pull from on high and reverse the powerful gravitation which drags men ever more rapidly downwards away from the Unity which characterizes the Spirit. To speak of one human family without recourse to this celestial pole is no more than to dream, with no guarantee that this dream will not turn into a nightmare.

Men speak with great confidence about making the future and draw plans which appear perfectly logical on the level of blue prints, but which soon become tainted by all kinds of imperfections not envisaged at the planning stage. The reason is that the human beings who are agents for the execution of these plans are not seen to be what they really are, namely creatures with imperfection molded within their being, an imperfection which touches everything they do and which becomes more dangerous to the extent that its existence is denied. It is forgotten that the future cannot be any better than the imperfect state of those who act in bringing it about.

And this is again a basic fallacy related to the false conception of

however, be achieved save through contact with the Spirit which is one in itself and many in its earthly reflections. The Holy Quran mentions concerning the Spirit that it is "from the command of my Lord" *(qul al–rūḥ min amr rabbī)*. No contact with the Spirit is possible save through the dimension of transcendence which stands always before man and which connects him with the Ultimate Reality whether It be called the Lord or Brahman or *shunya*. To forget the Spirit and settle for its earthly reflections alone is to be doomed to the world of multiplicity, to separation, to divison and finaliy to aggression and war. No amount of extoliing the human spirit can fill the vacuum created by the forgetting of the Spirit which kindles the human soul but is not itself human.

In Islamic thought and following the language of the Quran the spiritual dimension of man is identified with the "face of God" *(wajh Allāh)* which is also the aspect of the Divinity turned towards the world. To speak of the human spirit without consideration of the Spirit in its trans-human reality is to speak essentially of a faceless humanity which is then reduced by force to animality and the tedious uniformity which stands at the very antipode of Unity.

The problems faced by modern man all point to the same cause, namely to man's living below his own possibilities and to this forgetfulness of who he is. Today those who have pondered over the human condition and the future of man with any degree of depth assert in unison that certain new and at the same time old qualities must be cultivated by man if he is to survive, qualities such as self restraint, humility, charity towards one's neighbor including the world of nature, magnanimity, justice, etc. But to allow a heavy stone to fall and then extol the way it accelerates is one thing, and to move against gravity quite another. What is going to induce men, whom all the external forces of human society during recent times have

turn enable man to forget himself, his end and the purpose of life as much as possible. He has turned the urban environment into a veritable hell on the way to establishing heaven on earth. Nothing has escaped being sacrificed to sustain the disequilibrium contained innately in the modern concept of man, nothing – from religion to virgin nature, and finally to the sacrosanct character of the human person itself. But all this is of no avail because the disequilibrium continues and threatens at every moment to crumble on the heads of those who have so glibly and so persistently defended the concept of man as the lord of the earth, possessed with unlimited power to do what he wills, and even with pretentions to eradicate every form of evil from human life, as if anything other than the absolute Good could be absolutely good and anything other than Perfection Itself could be devoid of the mark of imperfection.

To speak of the possibility of a happy future for mankind without a fundamental change in the currently held conception of what man is is no more than a sentimental and fleeting dream. Men want to live together and they must literally live together more than ever before thanks to their destruction of the ecological equilibrium and the population explosion which are the fruits of modern man's own doings and which cannot be blamed on those civilizations in which man was seen as the theomorphic being that he is. And in order to live together men speak of the one human spirit or one single human family. But they are forced to remain content with only speaking about it. The one spirit somehow evades them, leaving in its wake a multitude of contending egos, and the family is splintered into feuding branches. Nevertheless people continue to speak in these terms, seeing the necessity of living together on a planet whose resources cannot bear any longer any major aggressions either against other nations or against the natural order.

The oneness which people of good intention seek cannot,

even hope of a world wide human family, and this humanity can only be brought back through the rebirth of a conception of man which the Promethean revolt of the modern world has placed in oblivion.

The current concept of man as a self-centered creature not responsible to any authority beyond himself and wielding infinite power over the natural environment cannot but end in the aggression of man against himself and the world of nature on a scale which now threatens his own existence. The type of Promethean man who conceives himself as being in revolt against God, complete master of his own and others' destiny and possessing unbounded energy and power over the earth which is used to an ever greater degree to quench his insatiable passions cannot but reach a state of disequilibrium and chaos which is exactly what modern man faces at every junction of his life today. This disequilibrium leads occasionally to war which is its most obvious and threatening symptom. At this point an attempt is made to overcome this symptom and to establish some kind of peace. But this act is carried out not with the hope of correcting this disequilibrium and of turning the chaos into order but of allowing the innately unstable state of things to continue somewhat longer without excessive disturbance. Few even ask if modern man deserves to live in peace while he is at war inwardly with the inner man, who despite everything continues to live within him, and outwardly with the cosmic order and the metacosmic Reality which continue to be present and will have the final word whether man heeds the call of the Real or not.

To prop up the disequilibrium which he carries within himself, modern man has sacrificed everything at his disposal. He has accepted to go the certitude of metaphysical and religious doctrine and even ept that two and two makes three in order to compromise with neone who has insisted that it makes two. He has raped nature with paralleled ferocity in order to fulfill ever increasing needs which in

ONE IS THE SPIRIT AND MULTIPLE ITS EARTHLY REFLECTIONS: THOUGHTS ON THE HUMAN CONDITION TODAY

Editor's note: This paper was delivered in New York at a special ceremony on the theme *"One Is The Human Spirit"*, held at the United Nations to celebrate its 30th anniversary on October 24, 1975.)

For several centuries, and in fact since the Renaissance, Western man has extolled the human spirit while de-sacralizing the whole of the cosmos in the name of the supremacy of man, only to end now in a situation which for the first time in history threatens man with truly infra-human conditions on a scale never dreamt of before. Clearly the classical humanism which claimed to speak for man has failed, and if there is to be a future for man there must be a profound change in the very concept of what man is and a thorough re-examination of the secular humanism of the past few centuries in the light of the vast universal and perennial spiritual traditions of mankind which this humanism has brushed aside with the claim of giving man freedom. Today people speak of the human family, but if there is to be a human family its members must be first of all human themselves. Yet the experience of the recent past has shown that even on the level of preserving the quality of human life modern civilization is facing grave problems and, far from freeing man, has enslaved him as never before. Man must be rendered his humanity again if there is going to be

In this respect, man is more than simply the microcosm, the homologous reflection of the created universe in which he participates. He is also the macrocosm. For – and it is this which has been perhaps the central theme of this paper – in the end it is the divine Logos Himself who is the true ground, the true and ultimate subject of human nature; and it is only through man's realization of this – through his so bringing himself to the fulness of his being that God becomes the creative centre of his own personal and subjective life – that he achieves his true humanity and does justice to the cosmic implications of Christ's work of reconciliation. It is in Christ that the wall of separation between heaven and earth, the supernatural and the natural, the sacred and the profane is destroyed in the living sacrament of the divine love and presence. The Incarnation has not only 'taken manhood into God'; it has also taken the whole created world into God, has resurrected it and transfigured it in its very depths. It is only man's continuing alienation from the ground of his being that prevents him from realizing this, that throws a veil of opacity between God and man, God and the world, and keeps them in a state of false division and disunity. Correspondingly, it is through overcoming this alienation, through remaking himself in the image and likeness of the divine that is at the heart of his own subjective life and that confers on him his unique quality as a person, that he shares in the priesthood of Christ, shares in that sacrament of love and beauty in which all things, released from their bondage, live, move and have their being. Outside this relationship, apart from this sacrament, man has no real place in the world, or the world in him. He is but a tormented shadow of himself, and his world a forsaken wilderness, and on both he is compelled to seek ever further revenge for that crime against his own nature which he refuses to acknowledge, still more to expiate.

Philip Sherrard

has an affinity with the divine, while with his body he is linked to the material world – that gives him such a key position and role in the universe. He stands between God and the material world, between heaven and earth. In the old Platonic formula, he is the microcosm. In fact, all things in creation have their meeting-place in man. Properly seen, nothing is external to him. This is in contradistinction to the modern scientific view of things, which presupposes precisely that man does regard the world of nature as an object external to himself. It presupposes a loss of that consciousness in which nature is seen as part of his own subjectivity, as the living garment of his own inner being. Consequently man has also lost the sense of his role in relationship to the rest of creation. Displacing himself from nature, depersonalizing and objectifying it, he has destroyed the harmony and reciprocity that should exist between them.

The mechanistic character of modern science is marked by a desire to dominate, to master and possess and to exploit nature, not to transform it, or to hallow it. It presumes that the earth belongs to man, not man to the earth. In this it simply reflects the self-assertion of its agent, the disinherited reason which, having completed its revolt against what surpasses it, now seeks to impose its laws over the rest of life. Man's loss of his sense of harmony and reciprocity with nature – his destruction of the nuptial bonds between them – is itself the consequence of his loss of his sense of his status and role as the link between heaven and earth, the channel through which all commerce between them passes. For man is called upon to mediate between heaven and earth, between God and His creation. But when he closes his consciousness to what is above it, he obstructs that flow through which material things may be saturated by the Spirit or the Spirit may become incarnate, and the result is a disorder in creation which brutalizes both man and nature. Because it is only through man fulfilling his role as mediator between God and the world that the world itself can fulfil its destiny and be transfigured in the light and presence of God. It is in this sense that man – when he is truly human – is also and above all a priest – the priest of God – he who offers the world to God in his praise and worship and who simultaneously bestows divine love and beauty upon the world.

of the body without that of the soul. Soul penetrates into body and body into soul, and this interchange, this transmigration of the one into the other, is a process that has no end. So intimate and reciprocal is this relationship that, as the divine and the human in Christ, so the soul and body in man are permanently united. With the spiritual intellect, they form a single composite nature, a single person or hypostasis, though fully to understand the significance of this may mean that we have to modify what tend to be our ideas about the nature of the body.

I will explain briefly what is implied in this. We have become so used to viewing things in accordance with our single vision of the material world that we automatically identify our body solely with its solid material elements, its outer material form. This, for us, constitutes our body. It also represents a singularly truncated way of looking at things, one that can make little sense of, for instance, the idea of resurrection itself, or of statements such as that of St. Paul to the effect that 'if there is a physical body, there is also a spiritual body'. Indeed, unless one is to disregard many of the central experiences recorded not only in scripture but also in the lives of many saints and holy men, one has to recognize that the body formed of gross material elements is really a kind of condensation or husk or outer wrapping of a body of a far more subtle texture; that within the outer material body, and interpenetrating it, is an organism of a finer kind of matter, of a finer and more fluid kind of flesh. Indeed, the whole of what we call the solid universe is but a hardened or crystallized form of this finer kind of matter, a spiritual energy frozen and arrested. One may go even further and say that the body formed of this finer kind of matter, what one might call the soul-body, is itself an intermediate body, and that within it, dormant and undeveloped as it may be, is the spiritual body to which St. Paul refers, the kind of body which is that of Christ at the Transfiguration or after the Ascension. Man, therefore, as a threefold composite of spirit, soul and body, touches when he is fully developed on all worlds, and includes them all within his span.

Indeed, it is this threefold character of man — the fact that through his spiritual intellect, which is so much more than merely rational, he

itself to such an extent that it has the Satanic conviction of its own independence and so denies the real source of its being: the assertion of the independence of the reason over the last few centuries – the *cogito ergo sum* – is an example of such Satanic possession of the soul. This independence is, as I have already remarked, a clear symptom of what we call the fall; and in these circumstances the soul, identified now with our selfhood, can be our own worst enemy, that self which is to be 'denied' and which all – all, that is to say, who would be true disciples – must 'hate', and which must be 'lost' as a condition of regeneration. Indeed, it is the freeing or purifying of the soul from extraneous influences so that it may again be integrated with its inner source that is the purpose of so much ascetic and contemplative practice. In this respect it might be said that the function of that power or faculty in virtue of which above all we may be said to be made in the image of God and upon whose 'awakening' in us depends our whole capacity for growth, is to mediate between the divine and our soul, bringing it ever more under the influence of the transfiguring light of the Spirit, carrying it, as it has been expressed, into the Godhead.

Yet it is not the soul alone that is brought under the influence of this transfiguring light and carried into the Godhead. Through the soul, the body also shares in this regeneration. For although the body comes into existence from the underlying matter of the world – from the earth – and so is an element in some ways independent of the soul, with its own form of consciousness, none the less there is an indissoluble relationship between soul and body. The soul is never bodiless and the body can never be without the soul. The soul and body of each single person are united together from the beginning of their existence, and the principle of this union lies in God Himself: my identity as a creature with soul and body pre-exists in the dynamic and creative will and energy of God; and it is by virtue of this same creative will and energy that my soul and body have their indissoluble co-existence. Without each other – if that were possible – neither soul nor body could be complete. They complete each other; they mutually determine each other. And when this union is said to be indissoluble, it is not simply within the context of this mortal life that this is meant. It is indissoluble after what we call death. There is no resurrection of the soul without that of the body, no resurrection

archetype. But, we said, Christian theologians are careful not to identify this spiritual subject too exclusively with man's sole reality, because such identification would seem to imply a purely negative attitude to man's created nature – to the reality of his soul and body. On the model of the hypostatic union of the divine and the human in Christ, they affirm on the contrary that soul and body are also susceptible to that process of *perichoresis* – that penetration of the divine into the human and the human into the divine. They too are capable of divinization, capable of partaking of the divine, and consequently they too are or may be aspects of the image of God in man. They are or may be an integral part of man's eternal nature.

Modern thought, with its distrust of anything that escapes rational analysis, has practically eliminated the word, 'soul', from its vocabulary – an elimination not unrelated of course to the chronic sterility or bankruptcy of this thought in the face of what is the first concern of any philosophical speculation worthy of the name: the question of our living identity. Our Christian ancestors, however – those at least on whom I draw for the substance of this paper – were more wholly engaged in the pursuit of our living identity than we tend to be. For them the soul is that highly changed complex of thought, feeling and sensitivity with which God endows us at birth. It is all that in me by virtue of which I am conscious of myself, through which and by means of which I experience myself as a living reality, as an "I am I". It is in fact the one reality about which I can have a sure and direct knowledge. About everything else I may have doubts; but I cannot – unless I am a lunatic – question the reality of my own soul, because simply to ask the question implies the existence of the questioner.

At the same time the word, soul, is an ambiguous term. It is ambiguous first because it may be used with the sense that it includes the spiritual intellect, the 'soul of the soul', or with the sense that it is distinguished from the spiritual intellect. Second, it is ambiguous because although in principle it is integrated with the spiritual intellect, it can nevertheless become as it were detached from it. Being subject to persuasion and distracted by its likes and dislikes, it can be led away from its own centre and dominated by extraneous influences. It may even assert

creation: his divine image and what in the deepest part of himself he is. It is that 'mysterious eye of the soul' through which St. Augustine saw 'the light that never changes'; and it may be defined as St. Bernard defines it as 'the soul's true unerring intuition, the unhesitating apprehension of the truth'. It differs from the reason in that it does not operate by means of dissection and analysis, and it differs again from the reason in that it does not form or derive its ideas from matter which is external to itself but receives them from an internal fusion with the divine Logos Himself. These divine ideas, in the light of which the spiritual intellect knows the inner and true nature of things, are creative but uncreated ideas. Such an idea is not an abstraction, or a concept, or an analogy, drawn from an external object through logical deduction or induction. It is on the contrary the spiritual energy issuing from God according to which a thing receives its existence, an energy manifesting itself in visible form.The spiritual intellect thus knows all things through knowing their inner essences, through direct participation in the divine ideas or divine energies that bring them into being – ideas and energies that are completely inaccessible to the perception of the reason. In a way that is again completely inaccessible to the reason, the spiritual intellect is capable of an immediate intuition and experience of the inner, eternal and absolute nature of everything that is. Its way of knowing is through spiritual experience and intuition and not through concepts and discursive reasoning. As St. Maximos the Confessor puts it: 'The immediate experience of a thing suppresses the concept which represents this thing. I call experience knowledge in act which takes place beyond all concept. I call intuition the participation itself in the object known at a level beyond that of (rational and logical) thought'.

The corollary, then, to the idea that man is a creature who lives through participation in the divine is that inherent in his nature, though it may be only in a dormant state, is the power or faculty through which this participation may be affected: a power or faculty that is as it were a seed or germ of the divine implanted in him at birth, upon whose development depends his growth into the full stature of manhood. It is this power or faculty which above all constitutes the image of God in man – image here being understood with those connotations of kinship and affinity which in Platonic thought link and relate the image to its

termines and qualifies all aspects of his existence – is not temporal or relative, but eternal and absolute. Man himself may be unaware of this grace inherent in him, or he may fail to develop its potentiality – again, in our age this is the norm, not the exception. But it is present in him whether he is aware of it or not. It is, in fact, that by virtue of which alone he can achieve his humanity, or be human.

I stress this because it is in many ways the crux of what I have been saying. According to the masters of the Christian tradition, the fundamental pupose of human life, on whose fulfilment depends the realization of the human state, is what they call man's divinization, or deification. But if man is capable of 'becoming God', then there must be something in him through which he can enter into fellowship and communion with the divine, something that does not realize its own potentialities except through that fellowship and communion. There must be something in him that may know and experience spiritual or metaphysical realities, know and experience what is absolute and eternal. This something – here the rationalist philosophers are quite right – cannot be the reason. The reason can merely formulate notions and propositions. It is the systematizing faculty, combining, distinguishing, classifying according to its own logical laws and rules the forms through which it conceives matter that is external to it. If the reason is the sole organ of human knowledge, then man can have no direct and immediate knowledge and experience of what is absolute and eternal. At best, if he accepts revelation, his knowledge will be but an exterior and indirect recognition of the truths it enshrines, without any possibility of direct or immediate participation in them; while if he rejects revelation, then it will be confined to the most exterior and superficial aspects of what is relative and temporal. In either case, that process of deification, on which in the Christian view our humanity depends, is effectively precluded.

Those of our Christian ancestors, however, who are most qualified to spesk of these matters affirm that the reason is not the sole organ or faculty of knowledge that man possesses. They affirm that he possesses whether he is aware of it or not, whether ha develops it or not, a supra-rational capacity for knowing and experiencing, a spiritual intellect as opposed to a natural reason. This spiritual intellect is, they say, the God-like faculty in man, the divine spirit breathed into him in the act of his

life will then be seen as a catharsis which will release or deliver the entrapped divine element from its prison so that it can return to its seat in the intelligible world. Such a view virtually amounts to identifying man with this divine element and to regarding his psycho-physical aspects – his created aspects – as essentially negative and even alien; while the Christian view is that the psycho-physical aspects of man – his created aspects – are part and parcel of his integral nature and that it is they which have to be saved – released or liberated from the sphere of death and corruption into which they have fallen.

Nevertheless – because otherwise they would involve their whole doctrine in a maze of contradictions as well as deny the witness of so much Christian experience – many Christian theologians do recognize the presence in man of something which, if it is not divine, is yet not un-divine; which if it is not uncreated, is yet not created. If it is a potentiality of man's nature to be divine – and this conclusion is central to the Christian understanding of man – there must be in him that which is capable of apprehending the divine and of penetrating into it. There must be in him a point of unity between his spirit and the Spirit of God: some organ on the borders, so to speak, of the created and the uncreated which is capable of linking both and of experiencing both. Such an organ may be 'created' in the sense that it depends on God and is not God: but it may also be termed 'uncreated' in the sense that it is not entirely other than God or entirely separate from him: there must be some kinship or affinity between the two, for otherwise any real communion and union between them would be impossible, and the kind of experience recorded by St. Paul and by countless other Christian and non-Christian saints and mystics could have no reality. In fact it is precisely the Christian saints and mystics who do most clearly affirm the presence of this spiritual subject in man, a subject that indwells in the soul and illumines the soul and yet is not simply to be identified with it. That is why short of denying the validity of the experience recorded by its most profound witnesses, Christian thinkers also must acknowledge that there is in man, at the deepest part of his being, something which is not confined to the limits of his mortal and created nature but which, transcending these limits, derivatively participates in the eternity of God Himself. In other words, what man is in himself, in his inmost essence – that which de-

becoming impervious to his inner self — it may be this that is the most evident symptom of that internal dislocation of man's being which in the Christian tradition we indicate when we spesk of the 'fall'. Man is in some way double in himself. There is a Cain and an Abel in him. Indeed, the Cain in him — his superficial ego — is even capable of denying and so of metaphorically killing the real source of his being, his own inner depths, the Abel in him. He is then truly in the power of the enemy, the Evil One, Satan. Yet even such a denial is but the reverse face of a recognition in himself of something which is the ground of his created nature and which yet cannot be completely identified with this nature: a kind of spiritual subject that gives a wholeness and a stability to his existence and is at the same time his own self at that point at which it is most genuine, creative and unique.

Platonic thought has of course always been willing to recognize a core of divinity in man, a ray emanating from the central Sun of the intelligible world and identified with what is most deiform in man, his spiritual intellect or *nous* — although it should be remembered in this connection that even in Platonic thought this divine element in man is regarded as qualitatively limited and modified and cannot be simply identified with the Deity in an absolute sense. But Christian thought has been more hesitant in this respect. It has been concerned lest such recognition should open the door to a dualism of a far more radical nature than that implied in the recognition of the two aspects of the self of the human personality to which I referred just now. This latter dualism — if dualism it is — is a kind of split within man's own inner consciousness; moreover, this split is in a sense unnatural, something which is the result of a certain dislocation or inner rupture, to be healed by a process of reintegration. The dualism which Christian theologians have suspected that Platonic thought may promote is one that posits a clear division between the divine element in man, the *nous*, and his whole soul and body complex, which is regarded then as non-divine and as incapable of being included within the sphere of the divine. They feel that the consequence of this may be that the divine element is regarded as enclosed within the soul and body complex — and especially within the body — as within a prison or even a tomb as a punishment for some primitive evil or misdirected choice; and that the purpose of the religious

We have said that in becoming divine man fulfils a potentiality inherent in his own nature, and that in fulfilling it he transcends the limitations of his created being and penetrates into the realm of the uncreated, of the divine. We have also said that there is an affinity between God and man on the analogy of the affinity between the archetype and its image affirmed in Platonic thought: and that if God is distinct from man he is also, and simultaneously, the true creative centre of man's being. When St. Paul speaks of Christ living in him, what is postulated is that the seed of this realization is present from the beginning in the depths of his heart. It is ridiculous to suppose that man can have an experience of which he does not possess the possiblity. But if this is the case it is equally ridiculous to suppose, as certain forms of Christian thought have supposed, that the human being can be defined exclusively as a created entity, different from God in principle and absolutely separate from Him, any relationship between God and man being therefore merely extrinsic. Indeed, to argue in this way is to presume that there can be something outside the all-embracing and all-pervading reality of God.

We, are confronted with a kind of duality, or double level of consciousness. On one level I recognize that as a created entity the ground of my existence is not in myself; it is outside or beyond myself, rooted in a principle other than myself. It is rooted in God. I am but derivative, and in terms of my created self I am rootless, groundless. At the same time I am also aware that there is something in me that is not rootless and groundless, something that surpasses, or lies beneath, that level of consciousness with which I normally identify myself — my rational self-consciousness; and I am also aware that this something — of which in fact most of the time I may not be aware and of which in this age I am mostly taught and persuaded not to be aware — is the real centre of my being, is my real self, and that I am not the I of my superficial self-consciousness but I am this other deeper self: I, the real I, is this other, this mostly submerged and unheeded source of my being. In other words, there is in man a difference between his inmost self and the self with which he usually and mistakenly identifies himself; and it may be this split in his self-awareness and the fact that in his outer, more superficial self he is capable of ignoring and to a considerable extent of

idea is most succinctly expressed in the concept of God-manhood, of man's divine-human complexity, to which we have already referred. As was emphasized when we spoke of the unity of the divine and the human in Christ, the elements of which this union consist must not be regarded as two totally independent realities which are juxtaposed alongside one another and which exist separately from each other. They are distinct, but not separate – "two distincts, division none". The very idea of man as such – of man as distinct from God – includes the idea of his relationship to God, just as the idea of God includes the idea of man and is intimately linked with man's experience of himself as a person. Again, it is only in so far as man fails to experience himself as a person that he will also fail to include in his idea of himself his relationship to God. And this relationship is not merely an external one, between two heterogeneous and independent elements. It is one of reciprocity between elements with an inherent affinity one with the other. The very fact that it is possible to conceive of God and man at all presupposes an initial intrinsic relationship between them. It is because of this that the idea of man existing apart from God, or of God as existing apart from man, is, as we said, a false idea. If we think of God as totally and absolutely transcendent to man, and of man as without any inner affinity with God, we fail to recognize that it is man's divinity that constitutes the essence of his humanity and consequently we dehumanize our idea of man. But at the same time, if we think of this divinity as belonging to man in his own right, so to say, and not as deriving from God who is altogether "other" than man, we end up by thinking that God is unnecessary and so by denying Him and in deifying ourselves in His place; and as our human nature cannot be completed without God – as we said, only God is fully human – to do this also means that we dehumanize our idea of man. Both the attitude which sees God as irreducibly outside and beyond man and the attitude which attributes to man the principle of his own existence or regards him as a self-subsistent splinter of divinity result in a dehumanization of man. Only when God and man are seen as indivisible but distinct elements in a divine-human reality in which the presence of the transcendent God constitutes the core of man's being, and in which God and man mutually determine each other – only then is it possible to envisage either God or man in a way which perhaps does some justice to the mystery and majesty of both.

fulfilled in synthetic union with the divine nature in Christ and is enhypostasized there. It is enhypostasized there on the model of the hypostatic union of the divine and the human in Christ. There is a cooperation of the divine and the human, the uncreated and the created. Christ is the perfect man, the complete man, the whole man. But Christ is also God. This is to say that, paradox as it may sound, it is God alone who is the perfect man. Only God is completely and utterly human. In so far as man fails to realize the divine in himself, to that extent he falls short of being completely human. He remains less than human. His human nature is truncated just as the divine nature is truncated and less than divine if it is not 'humanized'. It is not accidental or a cause of surprise that man's attempts to be only human – to fulfil the ideals of the non-religious humanism of the last centuries – results in a dehumanization both of man and of the forms of the society which he has fabricated around himself.

Again it must be stressed that this desire and capacity of man to transcend the limits of the purely human – of his created nature – and to penetrate into the divine – into the uncreated – is not something added to his nature. It is not a non-human element in his nature. It is an integral part of his nature. In fact, it is the most fundamental characteristic of his nature, and only through its realization may this nature be said to have realized its potentialities and have become what it inherently is. Not to penetrate into the realm of the divine is for human nature to be frustrated and crippled at its most real and creative centre. It is for human nature to be distorted at its roots. Man's failure to live according to a divine mode is a form of self-mutilation. And it can equally be affirmed, with the image of the person of Christ before one, that God's failure to live according to a human mode would also be a form of self-mutilation. God is always seeking to work the miracle of His incarnation in all men. But He can work this miracle only in so far as man himself will manifest Him, only in so far as man has defied himself.

Here, then, by way of this introduction – unavoidable perhaps in a Christian context – we reach a first idea of who man is: a creature who lives through participation in the divine, and who fails to be human in so far as he fails to realize this participation in a fully active sense. This

manner and in which man acts in a divine manner; in which the divine energy is "humanized" and the human energy is "divinized". In other words, in the hypostatic union – this union of the two natures in Christ – the boundaries of the natural modes of activity and even of existence of each of the unified elements is transcended in this new and more perfect mode – although as the union itself is fully in accord with tendencies inherent in each of the elements this new mode of activity or existence may also be described as natural to each.

Yet this new theandric energy or theandric activity is not merely a mixture of the two modes of activity proper to each of the elements. It is a cooperation of these two modes – a cooperation of the divine and the human energies. The identity of the two elements remains intact. But it is through their cooperation that this identity is developed and even perfected. The human energy cannot develop or perfect its potentiality without the divine, or the divine without the human. As already emphasized, the Incarnation is fully in accord with the divine nature as such. It is not something consummated in view of the specific conditions to which humanity was reduced as a result of the Fall. The Incarnation is an actuality which in itself is independent of the Fall, although of course the Fall critically influences the manner in which, historically speaking, it is revealed. God's transcending of His own transcendence in an outgoingness through which He becomes immanent in His creation may from one point of view represent a limitation of the divine; but from another and more important point of view it is an act of creative self-expression without which the divine itself would remain incomplete. There is a divine as well as a human form of ecstasy.

The person of Christ is unique. The hypostasis of Christ is unique. But what Christ is by nature – this divine-human reality whose subject is the Logos of God – man is by filiation, by participation. This is the image, as it were, in which man is created. Man is a creature created to be the son of God. He is born to be free of the sphere of death and corruption. Death and corruption are profoundly alien to his nature; they are profoundly unnatural to him. What is natural to him is precisely that eternal life which is his through participation in the divine. This deification of man is realized only in relationship to that unique divine-human reality who is Christ. Human nature with its energy and will is

complementary aspects: it is a 'humanization' of God which is simultaneously a divinization of man or, to adapt the words of Herakleitos, in Christ the divine is human, the human is divine.

This is the crux of its mystery; and to express it in any terms which do not take adequate account of this dual and reciprocal movement and relationship is to obscure its full significance. The union of the two natures in Christ is so intimate that "either is the other's mine", and yet in spite of this intimacy each nature keeps its own integral identity. This means that in becoming human God is fulfilling a potentiality in His own nature as such, while in becoming divine the human is fulfilling a potentiality which is fully in accord with human nature as such. Moreover. the divine can only fulfill this potentiality in union with the human, just as the human can only fulfil it in union with the divine. The union of the two natures in Christ is therefore based on a certain inherent polarity between the divine and the human. God and man are in some sense exemplars or paradigms one of another, to such an extent that the qualities possessed by the one may also be possessed by the other. The incarnation of God and the deification of man condition each other mutually, for the simple reason that they express a tendency inherent in the nature of each which can be realized only through a mutual self-giving of what each is to the other; and yet, it must be repeated, this self-giving does not mean any loss or confusion of identity: the duality of the two natures and their qualities are preserved within the unity.

The word which perhaps most fully conveys the degree of reciprocity involved in the idea of Christ's divine humanity is the Greek word *perichoresis* – a word which expresses the dynamic co-penetration of the uncreated and the created, the divine and the human, and so something more than is implied by the phrase, *communicatio idiomatum,* with which it is sometimes equated. Fundamentally, the Incarnation is a *perichoresis:* a synthesis or two natures or two substances each with its individual qualities to form a single person or hypostasis who is, as it were, the perfection of both. What is formed in this union is not of course a new nature, but rather a new mode of activity for the two natures. In virtue of their union, a new mode of activity emerges – a divine-human or theandric mode. It is a mode in which God acts in a human

indwelling creative spirit. It was not until the end of the eighteenth century, with Lavoisier and his peers and followers, that the scientific intelligence in Europe became so blunted and whittled down that it lost its sense of the mysterious numinosity of all things, reduced everything either to phenomenon (fact) or to mathematical hypothesis (or, in less polite language, fiction), and conceived the physical world to be no more than so much inanimate dead matter whose chemical changes were mechanical processes based upon the so-called law of the conservation of mass. But it was against the background of the earlier Platonic idea of the participation of the image in the archetype that the understanding of man as the 'image of God' received a new and more positive content in the Christian idea of God-manhood.

This idea of God-manhood or Christology was the subject of profound meditation over the first Christian centuries; and certain crystallizations of this meditation appear in the formulas of the Council of Chalcedon, above all in the famous statement that the two natures – the divine and the human – are united in Christ "without division or confusion". Here we are at the threshold of our enquiry. Christian speculation has as its starting-point a certain actuallty (metaphysical before it is historical, supra-temporal before it is temporal – which is why those Christians who assert that what makes their religion unique is that it is based on a historical fact always appear somewhat naive). This actuality expresses itself in the belief that in Christ God is man. What does this mean? In what sense is God man in the person of Christ? What is this Christic mystery? In some way, the divine is joined to the human; there is a certain mixture of the two. But in what way? It is not sufficient to say that the two natures are merely juxtaposed, for that would be to imply that there is no real union, only a temporary compact which can be dissolved, the elements forming it then falling apart again and being separated. The union of the two natures – the divine and the human – is consummated in Christ in such a way that the elements composing it are inseparable, and this means that the human element, including the body, is indissolubly one with God's eternal nature. This is to say that there is not only a divine penetration into the realm of the human; there is also a human penetration into the realm of the divine. The union of the two natures in Christ, in other words, is a two-way affair, or has two

positive quality, and to do this is to empty the concept of divine sonship of its effective significance.

This concept can in fact only have effective significance so long as it is understood that man is not merely other than God, irreducibly alien to God, but is on the contrary the specific expression of God's creative energy and participates in this energy as a condition of having any existence whatsoever. Grace, that is to say, is not something extrinsic, not something added to man's nature; it is inherent in the conditions of his birth. In other words, one could say that the absolute gulf between Creator and creature, and the total transcendence of God which constitutes that gulf, are themselves transcended in the very act of creation. Creation presents this paradox: that it affirms a spanless abyss between God and creature which the act of creation itself bridges. What is in question here is of course the immanence of the divine in creation and particularly in man. This introduces the second of those two ways of envisaging the relationship between God and man and is the other pole, so to speak, of the concept of divine transcendence, both poles being brought together in the unity of the God-manhood. More will be said of this later. Here it is relevant to note that if the Old Testament stresses the absolute transcendence of God (however much this may be modified in the ways we have indicated), the idea of divine immanence – of the indwelling of God in the creature – is foreshadowed more explicitly in classical Greek thought, particularly of course in Platonic thought. In this thought the presentiment of the immanence of the divine principle is expressed above all through the concept of participation. There is a relationship between model and likeness, archetype and image, which goes beyond that of mere external copying and implies a real kinship or affinity between them. It is these qualities which make it possible for the image to 'interpret' or 'deduce' its archetype, and it is through them that the image may be said to partake of the archetype. The Platonic hierarchy of forms is really a structure of participations stretching from the highest supersensual realities down to those of the visible world. It is this structure of participations which constitutes the great golden chain of being, that unbroken connection between the highest and lowest levels of life. In this structure, there is nothing that is not animate, nothing that is mere dead matter. All is endowed with being, all – even the least particle – belongs to a living, transmuting whole, each thing is a revelation of the

tragedies, of the western Christian tradition that the man who affirmed so strongly the presence of God in the depths of his own self and so the ultimate independence of the human personality from all worldly categories should as a dogmatic theologian have been responsible more perhaps than any other Christian writer for 'consecrating' within the Christian world the idea of man's slavery and impotence due to the radical perversion of human nature through original sin. It has been St. Augustine's theology which in the West has veiled down to the present day the full radiance of the Christian revelation of divine sonship – the full revelation of who man essentially is.

St. Augustine's theology in this respect was formulated above all in his struggle against Pelagianism. Pelagianism is a tendency to go to the other extreme and to affirm man's being as a reality external to and independent of God – a kind of equal partner in the God-man relationship, endowed with his own self-sufficient will which meets and interacts with that of God in a cooperation which places man on the same level as God. St. Augustine was quite right to see that implicit in such as assumption was that act of rebellion against God which has characterized so much of the non-religious humanism of modern times: the idea that in the end man is self-determining and has no need of God, the idea of man's self-deification. It was in the face of this implication that St. Augustine insisted on the transcendence of the divine. But so anxious was he to forestall the growth of the idea of man as a self-subsistent entity that he practically denied him all positive reality whatsoever: he is merely the slave of the congenital principle of sin, the depraved creature of a transcendent God whose nature is totally other than his own and who may, through filling man's emptiness with an external gift of grace, save him from damnation if He so wills. St. Augustine does not of course go so far as to deny all reality to man: to do that would be to deny at the same time the total difference between Creator and creature and so, by a kind of inversion, to conclude in what virtually amounts to a pantheism, to the idea that everything is in its own right divine. But he does appear to deny that man possesses any creative free will and so any possibility of a dynamic relationship with the divine in which he – man – is an active spiritual partner. He deprives the element of manhood in the God-manhood reality of any genuine

ways of envisaging the relationship between God and man is that associated with the Old Testament. According to this way, God absolutely transcends man; there is an absolute separateness and heterogeneity between them; and man sees himself as an insignificant creature whose life can achieve positive content only on condition that he submits himself without reserve to the autocratic, unlimited and overwhelming majesty that rules the world and that issues appropriate commands for its good governance. God and man in this view constitute two distinct ontological realities, and between them there is no real kinship or inner identity. As image of God, man is essentially and qualitatively different from his archetype. He is a derivative and dependent creature, impotent to save himself from his own nothingness and from the tragic dereliction of his life upon earth. Except in the case of Enoch and Elijah, there is no suggestion in the Old Testament that man either does or should actually go to heaven.

I said that this way of envisaging the relationship between God and man is that associated with the Old Testament because what it probably represents is less the Old Testament as such than the reading of it, practised, for instance, by the Reformers when they 'rediscovered' it in the sixteenth and seventeenth centuries, which takes little or no account of the oral tradition of Judaism according to which the formal skeleton of the written Pentateuch was given its living, inner and organic interpretation. In any case, this conception of the relationship between God and man is modified by the prophets, for here it is no longer seen as based on blind fear before a despotic and arbitrary master. The element of love enters in, and the kind of fear which is not abject terror but the voice of conscience and the dread of contaminating what is holy, of soiling what is or should be pure. Moreover, the humility and the self-surrender which the sense of the imponderable otherness of God engenders are qualities without which all relationships of genuine love are impossible; and they constitute something very different from compulsory obedience.

Yet whatever its connection with the Old Testament, there is no doubt that this idea of God's omnipotence and man's powerlessness has penetrated deeply into the Christian tradition, especially – but by no means exclusively – in its western form. Here no less a figure than St. Augustine is crucial. It is one of the paradoxes, and also one of the

truths, not historical events, are the proper subject of theology.

This may sound presumptuous. We have become so used to regarding Christ as a kind of unique exception, someone who appeared, in an inimitable once-and-for-all manner, at a certain time in history, that we consider him as someone essentially different from what we are even when we are what we should be, which is seldom. This may be quite a proper attitude, so far as it goes. But it becomes one-sided or goes too far if it obscures for us its corollary: that what Christ is by nature we are by derivation, by filiation. It is because Christ is the Son of God who is also man that we are sons of God. The difference between Christ and us is that He is eternally God's Son, while we are God's sons because we are created in the image of Christ's divine humanity. The sonship of Christ is the type and ground of the relation in which the human stands to the divine. In Christ, who is the original man, the type of creation, men are created to be the sons of God. And to be a son of God is to have the divine as the determining element of our being. It is for God to be, in an active and not merely in a passive manner, the source, the inmost centre of our reality. But if God is the inmost centre of our reality, we also are examples of God-manhood. In fact, it is precisely this that makes us human and that constitutes our humanity. The idea that man can be human apart from God is a false idea: it is the return of the Nestorian heresy in another form. The very concept of man implies a relationship a connection with God. Where one affirms man one also affirms God, and where one affirms God one also affirms man. Although man may deny his relationship with God, he cannot escape from it because it is written into his very nature: his existence presupposes it, and without it he would quite simply not exist. Correspondingly, God cannot escape from His relationship with man because that, too, is written into his very nature. That is why Christ is the model of our humanity. That is why our understanding of who man is must, in the Christian perspective, depend on our understanidng of who Christ is.

However, before this Christology is discussed, a few words should be said about two apparently antagonistic ways of envisaging the relationship between God and man – ways which are reconciled in the idea of God-manhood itself and which therefore represent a kind of false dilemma which Christology, in a supra-rational manner, resolves. The first of these

THE CHRISTIAN UNDERSTANDING OF MAN

The starting-point of an enquiry made within the perspective of the Christian tradition into the question of who man is must be Christology. Christian anthropology depends upon Christology. Our idea of who man is must derive ultimately from our idea of who Christ is. Here I must say at once that I am not even pausing to consider those reassertions so prevalent in our times, of an extreme form of the old Nestorian heresy the notion, which lies concealed within much modern theology, thet Christ is only a man, albeit a very good man, a very superior man, albeit a man intensely conscious of God. This notion destroys Christianity at its very heart just as decisively today as it did in the fifth century; and the sooner this is understood the better. Christianity as a religion stands or falls by its recognition of the divine humanity of Christ, of his divine-human complexity. Without this recognition, Christianity is meaningless. Without it, we may talk of an ethical system, or of cultic practices, but not of Christianity. And it is this divine humanity that is the norm for man. It is the model given in revelation by reference to which we can answer the question about who we are. Moreover, this divine humanity is not something that Christ acquires by virtue of the historical Incarnation alone. From eternity He is *the* man, the archetype of which every man is meant to be the image, 'the first-born of every creature'; and the Christological beliefs that apply to the incarnate Christ apply primarily to the eternal being of Christ and are but revealed in the historical Incarnation. Eternal

tha Flower and the I are one and the same thing, for they are but two different crystallizations of exactly the same amount of the universal life-energy. And since, further, it makes absolutely no difference whether the life-energy of the whole universe expresses itself as Flower or I, or indeed, for that matter, as anything whatsoever, it could also express itself as Nothing. This is what is generally known as the "Oriental Nothingness".

The Oriental Nothingness is not a purely negative ontological state of there being nothing. On the contrary, it is a plenitude of Being. It is so full that it cannot as such be identified as anything determined, anything special. But it is, on the other hand, so full that it can manifest itself as anything in the empirical dimension of our experience, as a crystallization of the whole spiritual energy contained therein. The Oriental Nothingness thus understood *is* the true, absolute Ego as Zen Buddhism understands it.

Toshihiko Izutsu

the ego. Nor would there be any "consciousness of" the water. Strictly speaking, it is not even the case that one *becomes* the water and flows on as the water. For in such a dimension there would be no ego existent to *become* anything. Simply: The water flows on. No more, no less.

Often when we are absorbed in listening to an enchanting piece of music, a state of artistic *samādhi* is actualized. In such a state there is Music pure and simple. The Music fills up the whole field of existence. It is only after the music has come to an end and when we "come back" to ourselves that we realize with a feeling of surprise that we have been completely "identified with" music. But when we actually realize it, the I and the music are already split apart into two different things.

The experience of musical *samādhi* is for most of us a particular experience occurring only from time to time, on rare occasions or intermittently. For a man of Zen, experiences of this nature must be just ordinary, day-to-day events. Thus to come back to the example of the flowing water, Zen demands that man be such that he be the flowing water from eternity to eternity. The water flows on eternally, cosmically, in the eternal Now. The water here is not an "object" of cognition. Nor is there consciousness of the I as the noetic "subject". From no one knows where there emerges the flowing water. It does not involve the awareness of my "I"; nor does it involve the awareness *of* the "water". But it is a pure Awareness. And that Awareness *is* the flowing water.

What generally looks like an objective description of Nature in Zen poetry and Zen painting is in the majority of cases a presentation, pictorial or poetic, of such an experience. By depicting a flower, tree, or bird, the poet or painter expresses the cosmic illumination of the pure Awareness. A flower depicted in this manner is not an objective flower. It is Something else. It is Something which at this moment is being actualized as a Flower, but which could very well be actualized as the "I". Such is the nature of the pure Ego as understood by Zen, the "True-man-without-any-ranks". Dynamic, functional, and mobile it is constantly changing. Now it expresses itself verbally or visually as a Flower. At the very next moment it may express itself as "I". Since in either case the life-energy of the whole spiritual universe is poured into the expression,

energy which is running through his mind-body complex. And finally there comes a moment of complete unification, at which there remains no distinction whatsoever between the life-energy of the painter and the life-energy of the bamboo. Then there is no longer any trace in the consciousness of the painter of himself as an individual self-subsistent person. There is actualized only the Bamboo. Where is it actualized? Internally? Or externally? No one knows. It does not matter. For the word "becoming" in the particular context here at issue concerns a state of contemplative awareness having in itself no ontological implication.

There is absolutely no "consciousness of" anything whatsoever. The sole fact is that the Bamboo is there, actualized with an unusual vivacity and freshness, pulsating with a mysterious life-energy pervading the whole universe. At that very moment the painter takes up the brush. The brush moves, as it were, of its own accord, in conformity with the pulsation of the life-rhythm which is actualized in the bamboo. In terms of the traditional Far Eastern theory of the pictorial art, it is then not the man who draws the picture of the bamboo; rather, the bamboo draws its own picture on the paper. The movement of the brush is the movement of the inner life of the bamboo.

It is important to remark that according to Zen such an experience is by no means confined to the pictorial art, or, for that matter, to any particular domain of human life. From the point of view of Zen, existence itself in its entirety is to be an experience of this nature. No matter what man may hear, he *is* the thing in the sense I have just explained. He sees for instance a flowing river. He *is* the water flowing in the form of a river. A man is a man; he can never become water; he can never *be* water, you may say. But if such a thing were absolutely impossible in any sense, Zen would be sheer nonsense.

Zen argues as follows. One cannot *become* water because one is observing it from outside, that is to say, because the ego is, as an outsider, looking at water as an "object". Instead of doing so, Zen continues to argue, one must first learn to "forget one's ego-subject" and let oneself be completely absorbed into the water. One would then be flowing *as* the flowing river. No more would there be any consciousness of

spirit of Far Eastern culture can never be understood without a full understanding of this principle.

A few years ago, as I well remember, participating in a conference I had a chance to read a paper on the art of black-and-white ink painting in China and Japan. In the course of the lecture, I mentioned as the highest principle of this kind of art the idea that the painter should *become* the thing which he wants to paint. The painter who is going to paint a bamboo must, before taking up his brush, sit in contemplation until he feels himself completely identified with the bamboo. So I said.

After the lecture a man came to me – it was a famous authority on mysticism – and said that in his view it was utterly impossible for a man to *become* a bamboo. It is, he said, not only scientifically absurd, but it is, as a matter of practical experience, an impossibility.

The truth is that the pros and cons of the matter depend solely upon how one understands the meaning of this peculiar expression: "Man becomes a bamboo". It is obvious that my critic understood it in a purely ontological sense instead of taking it in the sense in which it is customarily understood by Far Easterners.

From the point of view of a Far Eastern painter, as he understands the expression in the traditional way, it *is* possible for him to become a bamboo. Or rather, he *must* become a bamboo. Otherwise, the bamboo he paints would be but a lifeless bamboo, a dead object having only a formal similarity to a real bamboo.

What is meant by this expression in the view of a Far Eastern painter may somehow become understandable to you if you imagine what actually takes place in the following way. The painter sits in quiet contemplation, intensely concentrating his mind upon the ideal image of the bamboo. He begins to feel in himself the rythmic pulsebeat of the life-energy which keeps the bamboo alive and which makes the bamboo a bamboo, becoming gradually concordant with the pulsebeat of the life-

> To be disciplined in the Way of Buddha means getting disciplined in dealing properly with your own I. To get disciplined in dealing properly with your I means nothing other than forgetting your I. To forget your I means that you become illumined by the things. To be illumined by the things means that you obliterate the distinction between your (so-called) ego and the (so-called) egos of other things.

It will easily be seen that the discipline of "forgetting one's I" is immediately backed by another, more positive discipline of becoming "illumined by the things". Losing the consciousness of the I as the "subject" standing in opposition to other things as its "objects", one is to get entirely and totally absorbed into the things themselves in such a way that the things "illumine" or resuscitate the I that has once disappeared from the "subject"-"object" dimension in another form in another dimension, the non-intentional dimension of consciousness.

Says Dōgen on this point[10]:

> Delusion consists in your establishing the "ego-subject" and acting upon the "object" through its activity. Enlightenment, on the contrary, consists in letting the things act upon you and letting them illumine you. ... When you see a thing, put the whole energy of your mind-body complex into the act of seeing. When you hear a sound, put the whole energy of your mind-body complex into the act of hearing (in such a way that your ego becomes completely submerged in the thing seen or heard.) Then, and only then, will you be able to grasp Reality in its original suchness.

This positive aspect of the Zen discipline is known in the traditional terminology of Far Eastern spirituality as "one's *becoming* the thing". The idea of man's becoming things has played in the Far East an exceedingly important role in various fields of culture such as religion, philosophy, and fine arts. It is indeed no exaggeration to say that the

---

10) *Ibid.*

Master: "It is (possible by) the a-thinking thinking, *fei-ssŭ-liang!*"

Since then the word has become an important technical term in Zen Buddhism. The *mondo* just quoted clearly shows that the *zazen* praxis is a spiritual discipline whose primary aim is to explore the non-intentional dimension of consciousness, in which the "subject" is active as pure Awareness without "intending" anything, instead of acting as "subject" as opposed to "object".

But how, in practical terms, could we hope to bring about such a situation? More concretely put, how could we realize the I in its pure and absolute subjectivity as the pure Ego in the sense I have just indicated?

To repeat what I have said earlier, the pure Ego is usually unrealizable because in the intentional dimension of consciousness everything is an "object" of consciousness. Even the I, the "subject" of cognition, turns into an "object" as soon as I turn my attention to myself by reflection or introspection. Hence the very first step in the praxis of Zen discipline is – to use the celebrated words of the aforementioned Japanese Zen master, Dōgen – one's "forgetting one's own I". [8] "Forgetting one's own I" – this characteristic phrase carries in Zen a very important positive meaning. It must not be taken in the negative sense of simply losing consciousness, be it in a state of ecstasy, let alone blank stupefaction. Instead of being a state of "mindlessness" in any sense, it is "mindfulness", an extreme intensification of consciousness, except that the "mindfulness" is to be maintained not in the dimension of ordinary noetic experience in which the ego stands as the "subject" opposed to other things or other egos as its "objects", but in a totally different dimension in which the very opposition of "subject" and "object" becomes meaningless.

Let me quote here what Master Dōgen remarked on this problem. [9]

---

8) The phrase is found in the *Shōbōgenzō*, Chapter *"Genjō Kōan"*, by Master Dōgen. On Dōgen see above, Note 1.

9) *Shōbōgenzō (op. cit.)*, Chapter *"Genjō Kōan"*.

Here we observe how the original sentence: "I see the mountain" from which we started has ultimately been condensed into one single point of "I". The "I" thus actualized conceals within itself all the sentential variants that have been passed through, so that it can at any moment reveal itself as the "Mountain!" or expand into any of the four full sentences. In whichever form it may appear, it is a pure non-intentional awareness, a pure consciousness instead of "consciousness-of". Nothing is here objectified. What Zen Buddhism considers to be the true Self or absolute Ego is precisely the I actualized in such a dimension of consciousness as an immediate self-expression of this very dimension.

Zen has a special technical term for the non-intentional dimension of consciousness: *fei-ssŭ-liang* (J.: *hi-shi-ryō*) literally meaning "non-thinking". This phrase may perhaps better be translated as the "a-thinking mode of thinking". For, despite its purely negative form, this expression does not mean a passive void of consciousness or absence of consciousness. Quite the contrary; in the state of "non-thinking" the consciousness is activated and heightened to the extreme limit of its power of concentration without, however, "intending" anything.

This particular expression, *fei-ssŭ-liang*, was first introduced into Zen at a very early period of its history, by the third, Patriarch, Sêng Ts'an (J.: Sōsan, ?-606) in his famous philosophical poem *Hsin Hsin Ming* (J.: *Shinjin Mei*). Later, in the T'ang dynasty, the same word was used by one of the greatest Zen masters of the age, Yao Shan Wei Yen (J.: Yakusan Igen, 751-834) in a very significant way, as recorded in the following famous *mondo*.

> Once Master Yao Shan was sitting in *zazen*, when a monk came up to him and asked: "Solidly seated as a rock, what are you thinking?"
>
> Master: "Thinking of something which is not to be thought of."
>
> The monk: "How it is possible to think of something which is not to be thought of?"

the Yogācāra School, once said [6]: "As the mind perceives no object, it remains as pure Awareness".

The non-intentional awareness is found to be at work, albeit usually in vague and indistinct form, even in our day-to-day experience. Already the Sautrāntika School of Hinayana Buddhism [7] noticed the existence of the non-intentional aspect in the mind of the plain man. The proposition, for exampla, "I feel happy" in contradistinction to a proposition like "I see a mountain", expresses a kind of non-intentional awareness. For being-happy is an awareness of a pleasurable mode of being, an elation which is vaguely diffused in the whole of my mind-body complex, with no definite, particular "object" of which I can say I am conscious, unless I become by *intentio secunda* conscious of my being-happy. The proposition "I see a mountain", on the contrary, is clearly a description of a perceptual event taking place between the "subject" and the "object".

What Zen is interested in, however, is not a non-intentional awareness such as is expressed by propositions of the type: "I feel happy". Rather Zen is interested in opening up a special dimension of consciousness which is, we might say, systematically non-intentional. It is a dimension in which even a proposition like "I see the mountain" for example will be found to signify a peculiar state of awareness of such a nature that exactly the same propositional content may be expressed interchangeably by four linguistically different sentences: (1) "I see the mountain", (2) "The mountain sees me", (3) "The mountain sees the mountain", (4) "I see myself". The non-intentional dimension of consciousness in which Zen is interested is such that these four sentences are exactly synonymous with each other. Until these four sentences are realized to be exactly synonymous with each other, you are still in the intentional dimension of consciousness. Furthermore, in the non-intentional dimension of consciousness these four synonymous sentences can very well be reduced to a one word sentence: "Mountain!", and this word again can freely be reduced to one single word "I".

6) In his *Triṃshika-Vijñaptimātratā-Siddhi*.

7) See an excellent exposition of the matter by H. Guenther: *Buddhist Philosophy*, Harmondsword-Baltimore, 1972, pp. 68–70.

It immediately becomes clear that Zen also holds a multilayer theory of consciousness. Here, however, as in all other cases, Zen greatly simplifies the matter. It regards consciousness as consisting of two entirely different, though intimately related, layers which we may distinguish as (1) the intentional and (2) the non-intentional dimension of consciousness, the word "intentional" being used in the original sense as exemplified by the use of the Latin word *intentio* in Mediaeval philosophy.

In the intentional dimension, the I as the "subject" is empirically given as a correlate of the "object". There is an essential correlation between the "subject" and "object". All noetic experience in this dimension is necessarily of dualistic structure. I regard myself as "I" only insofar as I am aware of external things and events as "objects" of congition. There would be no ego-consciousness if there were absolutely no "object" to be cognized. More generally, it is characteristic of this dimension that our consciousness is always and necessarily a "consciousness-of". It is an awareness *intending* something, i.e., directed toward something; it is an awareness with an objective reference.

It is, in other words, of the very nature of consciousness in this dimension that it cannot but objectify whatever appears before it. And paradoxically or ironically enough, this holds true even of the "subject". The very moment I become aware of myself, my I turns into an objectified I, an "object" among all other "objects". This is the main reason, as I said earlier, why it is so difficult to realise the "subject" in its pure subjectivity. One can never hope to actualize the pure Ego as long as one remains in the intentional dimension of consciousness.

Zen, however, recognizes – and knows through experience – another dimension of consciousness which is what I have called above the "non-intentional" dimension, and in which consciousness functions without being divided into the subjective and objective. It is a noetic dimension which is to be cultivated through the yogic, introspective techniques of *zazen*, a special dimension in which consciousness is activated not as "consciousness-of" but as Consciousness pure and simple. This would exactly correspond to what Vasubandhu, a representative philosopher of

layer of human consciousness. Unlike the Manas-Consciousness of which at least the smallest part is illumined in the form of the empirical ego-consciousness, the Storehouse-Consciousness lies entirely in darkness. It is a "storehouse" or repository of all the karmic effects of our past actions, mental and bodily. They are "stored" there under the form of primordial Images which constantiy come up to the above-mentioned surface level of consciousness arousing there the sensory and perceptual images of the phenomenal things and producing at the second level of consciousness i.e., the level of *mano-vijñāna*, the consciousness of the ego. What is remarkable about the nature of the Storehouse-Consciousness is that, in the view of the Yogācāra School, it is not confined to the individual person. It exceeds the boundaries of an individual mind extending even beyond the personal unconscious that belongs to the individual, for it is the "storehouse" of all the karmic vestiges that have been left by the experiences of mankind since the beginning of time. As such the concept of the Storehouse-Consciousness may be said to be the closest equivalent in Buddhism to the Collective Unconscious.

However, the philosophers of the Yogācāra School speak of "transcending" the Storehouse-Consciousness by the force of a spiritual illumination that issues forth from the World of Purest Reality as they call it, which they say could be opened up by man's going through the arduous process of the spiritual discipline of meditation.

As a branch of Mahayana Buddhism closely connected with the Yogācāra School, Zen bases itself philosophically on a similar conception of the structure of consciousness. However, being by nature averse to all theorizing, let alone philosophizing. Zen has elaborated no special doctrine concerning this problem, at least in an explicit form. But under the innumerable anecdotes, *koans*, poems, and popular sermons which constitute the main body of Zen literature, a group of major ideas about the structure of consciousness is clearly discernible. And it is not so hard for us to bring them out in a theoretic form and develop them into a Zen doctrine of consciousness.

For a better understanding of the transfiguration of the ego here spoken of, we would do well to consider the Zen idea of the structure of consciousness. Buddhism, in conformity with the general trend of Indian philosophy and spirituality, was concerned from the earliest periods of its historical development in India, and later on in China, with a meticulous analysis of the psychological processes ranging from sensation, perception and imagination to logical thinking, translogical thinking and transcendental intuition. As a result, many different psychological and epistemological theories have been proposed. And this has been done in terms of the structure of consciousness. Characteristic of these theories of consciousness is that consciousness is represented as something of a multilayer structure. Consciousness, in this view, consists of a number of layers or different dimensions organically related to each other but each functioning in its own way.

The most typical of all theories of consciousness that have developed in Mahayana Buddhism is that of the Yogācāra School (otherwise called the Vijñapti-mātratā School, i.e., Consciousness-Only School). The philosophers of this school recognize in human consciousness three distinctively different levels. The first or "surface" level is the ordinary psychological dimension in which the sense-organs play the preponderant role producing sensory and perceptual images of the external things. Under this uppermost layer comes the *mano-vijñāna* or Manas-Consciousness. This is the dimension of the ego-consciousness.

According to the Yogācāra School, the consciousness of ego which we ordinarily have is but an infinitesimal part of the Manas-Consciousness. It is only the tip of a huge iceberg that shows above the surface. The greater part of the iceberg is submerged beneath the water. The submerged part of the iceberg consists of the so-called "egotistic attachments" which have been accumulated there since time immemorial and which are intensely alive and active in the invisible depths of the psyche, sustaining, as it were, from below what we are ordinarily conscious of as our "I".

The Manas-Consciousness itself is sustained from below by the *ālaya-vijñāna*, the Storehouse-Consciousness which constitutes the deepest

proves to be an "objective" order of things. That is to say, what is seemingly the center of the circle is not the real center; the "subject" is not the real Subject.

In fact, it is characteristic of the psychological mechanism of man that no matter how far he may go in search of his real self in its pure and absolute subjectivity, it goes on escaping his grip. For the very act of turning attention to the "subject" immediately turns it into an "object".

What Zen primarily aims at may be said to be the reinstatement of the "subject" in its proper, original position, at the very center of the circle, not as an "object" but in its absolute subjectivity, as the real Subject or pure Ego. But the essential nature of the "subject" being such as has just been indicated, the task of reinstating it in this sense cannot possibly be accomplished unless the illuminated circle of existence surrounding the "subject" be also completely transformed. We may perhaps describe the situation by saying that the primary aim of Zen consists in trying to broaden the "circle" to infinity to the extent that we might actualize an infinitely large circle with its circumference nowhere to be found, so that its center be found everywhere, always mobile and ubiquitous, fixed at no definite point. Only as the center of such a circle could the "subject" be the pure Ego.

In ancient Indian Buddhism, the pure Ego thus actualized used to be designated by the word *prajñā* or Transcendental Wisdom. Zen, using the traditional, common terminology of Buddhism that has developed in China, often calls it the "Buddha Nature", or simply "Mind". But Zen possesses also its specific vocabulary which is more colorful and more characteristically Chinese, for designating the same thing, like "No-Mind", the "Master", the "True-Man-without-any-ranks", "your-original-Face-which-you-possessed-prior-to-the-birth-of-your-own-father-and-mother", or more simply, "This Thing", "That" or still more simply "It". All these and other names are designed to point to the transfigured ego functioning as the center of the transfigured "circle".

sible because at the very moment that the disciple turns his attention to his own self which under ordinary conditions he is wont to express quite naively and unreflectingly by the first person pronoun, the self becomes objectified, or we should say, petrified, and the sought-for pure subjectivity is lost. The pure Ego can be realized only through a total transformation of the empirical ego into something entirely different, functioning in an entirely different dimension of human existence.

In order to elucidate the nature of the problem, let me go back once again to the image of the circle with which I proposed to represent symbolically the world as experienced by man at the pre-enlightenment stage. The world in the view of the plain man, I said, may conveniently be represented as a vaguely illumined circle with the empirical ego at its center as the source of illumination. Around the empirical ego there spreads out a more or less narrowly limited circle of existence within which things are perceived and events take place. Such is the world-view of the plain man.

The circle of existence seen in this way would seem to have a peculiar structure. The center of the circle, the empirical ego, establishes itself as the "subject" and, as such, cognitively opposes itself to the "object" which is constituted by the world extending from and around it. Each of the things existing in the world and the world itself, indeed everything other than the "subject", is regarded as an "object". Zen does not necessarily criticize this structure as something entirely false or baseless. Zen tskes a definitely negative attitude toward such a view as a falsification of the reality only when the "subject" becomes conscious of itself as the "subject", that is to say, when the "subjective" position of the center of the circle comes to produce the consciousness of the ego as an enduring individual entity. For in such a context, the "subject" turns into an "object". The "subject" may even then conceptually still remain "subjective", but insofar as it is conscious of itself as a self-subsistent entity, it belongs to the sphere of the "objective". It is but another "object" among myriads of other "objects". Viewed in such a light, the entire circle of the world of Being together with its center, the ego,

following remark. "To me, too", he says, "many men of inferior capacity come and ask various questions about the spirit of Buddhism. To these people I usually put the question: 'Who is the one who is actually asking me such a question about the spirit of Buddhism?' To this there are some who answer: 'I am so-and-so', or 'I am such-and-such'. There are some who answer: 'Why is it necessary at all to ask such a question? It is too obvious'. There are some who answer not by words but by gestures meant to symbolize the famous dictum: 'My own Mind, that is the Buddha'. There are still others who answer (by repeating or imitating like a parrot the sayings of ancient masters, like) 'Looking above, there is nothing to be sought after. Looking below, there is nothing to be thrown away'. All these people will never be able to attain enlightenment".

This naturally reminds us of what is known in the history of Zen as the "concluding words of Master Pai Chang". Pai Chang Huai Hai (j.: Hyakujō Ekai, 720-814) was one of the greatest Zen masters of the T'ang dynasty. It is recorded that whenever he gave a public sermon to the monks of his temple, he brought it to an end by directly addressing the audience: "You people!" And as all turned towards the master in a state of unusual spiritual tension, at that very moment he flung down upon them like a thunderbolt the shout: "WHAT IS THAT?" Those among the audience who were mature enough to get enlightened were supposed to attain enlightenment on the spot.

"What is that?" "Who are you?" "What are you?" "Where do you come from?" These and other similar questions addressed by an enlightened master to a newcomer all directly point to the real I of the latter which ordinarily lies hidden behind the veil of his empirical I. These questions are extremely difficult to answer in a Zen context. Let us recall that Nan Yüeh had to grapple with this *koan* for eight years before he found his own solution for it – not, of course, a verbal solution, but an existential one. The difficulty consists in that a question of this sort in the Zen context of a dialogue between master and disciple demands of the latter an immediate realization of the I as pure and unconditioned subjectivity. This is difficult almost to the extent of being utterly impos-

be said to take its start by putting a huge question mark to the word "I" as it appears as the subject-term of all sentences of the type: "I am *X*" or "I do *X*". One enters into the world of Zen only when one realizes thet his own I has itself turned into an existential question mark.

In the authentic tradition of Zen Buddhism in China it was customary for a master to ask a new-comer to his monastery questions in order to probe the spiritual depth of the man. The standard question, the most commonly used for this purpose, was: "Who are you?" This simple, innocent-looking question was in reality one which the Zen disciples were most afraid of. We shall have later occasion to see how vitally important this question is in Zen Buddhism. But it will already be clear enough that the question is of such grave importance because it demands of us that we reveal immediately and on the spot the reality of the I underlying the common usage of the first person pronoun, that is, the "whole man" in its absolute subjectivity. Without going into theoretical details, I shall give here a classical example. (4) Nan Yüeh Huai Jang (J. Nangaku Ejō, 677-744) who was later to become the successor to the sixth Patriarch of Zen Buddhism in China, the famous Hui Nêng (J.: Enō, 637-713), came to visit the latter. Quite abruptly Hui Nêng asked him: "What is this thing that has come to me in this way?". This put the young Nan Yüeh completely at a loss for a reply. He left the master. And it took him eight years to solve the problem. In other words, the question "What are you?" functioned for the young Nan Yüeh as a *koan*. And, let me add, it can be or is in fact a *koan* for anyone who wants to have an insight into the spirit of Zen. The answer, by the way, which Nan Yüeh presented to the master after eight years' struggle was a very simple one: "Whatever I say in the form of "I am *X*' will miss the point. That exactly is the real I".

Making reference to this famous anecdote, Master Muso, an outstanding Zen master of fourteenth century Japan, (5) makes the

---

4) *Wu Têng Hui Yüan*, III.

5) The "National Teacher", Musō (1275-1351), particularly famous for initiating the tradition of landscape gardening in Japanese culture. The following passage is found in his work *Muchū Mondō Shū*, II.

activity of our sense organs. "I think", "I imagine", etc., in reference to various mental events.

Under all those and other propositions with the first person pronoun as the grammatical subject there is clearly observable the most primitive, primal certainty of "I am". This primal certainty we have of our "I am", that is, the consciousness of ego, derives its supreme importance from the fact that it constitutes the very center of the existential circle of each one of us. As the center sets itself into motion, a whole world of things and events spreads itself out around it in all directions, and as it quiets down the same variegated world is reduced to the original single point. The spreading-out of the empirical world in all its possible forms around the center is linguistically reflected in the sentences whose grammatical subject is the first person pronoun.

The most serious question here for Zen Buddhism is: Does the grammatical subject of all these sentences represent the real personal subject in its absolute suchness? Otherwise expressed: Does the first person pronoun appearing in each of the sentences of this sort indicate pure subjectivity, the true Subject as understood by Zen Buddhism? The answer will definitely be in the negative.

The nature of the problem before us may be clarified in the following way. Suppose someone askes me "Who are you?" or "What are you?" To this question I can give an almost infinite number of answers. I can say, for example, "I am a Japanese", "I am a student", etc. Or I can say "I am so-and-so", giving my name. None of these answers, however, presents the *whole* of myself in its absolute "such-ness". And no matter how many times I may repeat the formula "I am *X*", changing each time the semantic referent of the *X*, I shall never be able to present directly and immediately the "whole man" that I am. All that is presented by this formula is nothing but a partial and relative aspect of my existence, an objectified qualification of the "whole man". Instead of presenting the pure subjectivity that I am as the "whole man", the formula presents myself only as a relative object. But what Zen is exclusively concerned with is precisely the "whole man". And herewith begins the real Zen problem concerning the ego consciousness. Zen may

and temporal expanse within the boundaries of which alone everything knowable is knowable. Its circumference sets up a horizon beyond which things disappear in an unfathomable darkness. The center of the circle is occupied by what Karl Jespers called *Ich als Dasein*, i.e., the empirical ego, the I as we ordinarily understand it.

The circle thus constituted is of a centrifugal nature in the sense that everything, every action, whether mental or bodily, is considered to originate from its center and move toward its periphery. It is also centripetal in the sense that whatever happens within the circle is referred back and reduced to the center as its ultimate ground.

The center of the circle comes in this way to be vaguely represented as a permanent and enduring entity carrying and synthesizing all the disparate and divergent elements to be attributed to the various aspects and functions of the mind-body complex. Thus is born an image of the personal identity underlying all mental operations and bodily movements, remaining always the same through all the intra-organic and extra-organic processes that are observable in the mind-body complex. Linguistic usage expresses this inner vision of personal identity by the first person pronoun "I".

In fact, in our actual life we constantly use the first person pronoun as the grammatical subject for an infinite number of predicates. Long before the rise of Zen, Buddhism in India had subjected this usage of the first person pronoun to a thoroughgoing scrutiny in connection with the problem of the unreality of the ego, which, as is well known, was from the beginning the fundamental tenet of Buddhist philosophy and which, insofar as it was an idea distinguishing Buddhism from all other schools of Indian philosophy, was for the Buddhists of decisive importance.

We often say for instance "I am fat" or "I am lean" in reference to our bodily constitution. We say "I am healthy" or "I am ill" in accordance with whether our bodily organs are functioning normally or not. "I walk", "I run", etc., in reference to our bodily movements. "I am hungry". "I am thirsty", etc., in reference to the intra-organic physiological processes. "I see", "I hear", "I smell", etc., in reference to the

Cosmic Unconscious, Transcendental Consciousness and the like. It is no other than the existential ground of the ordinary, commonplace man who eats when he is hungry, drinks when he is thirsty, and falls asleep when he is sleepy, that is, in short, the ordinary self which we are accustomed to regard as the subject of the day-to-day existence of the plain man.

But let us start from the beginning. The starting-point is provided by our ego-consciousness as we find it in the pre-enlightenment stage. Historically as well as structurally, Zen has always been seriously concerned with our consciousness of ourselves. Indeed, it is not going too far to say that the problem of how to deal with ego-consciousness is *the* sole and exclusive problem for Zen Buddhism. Says Dōgen, [2] one of the greatest Zen masters of Japan in the thirteenth century A.D. : "To study Buddhism means nothing other than inquiring into the true nature of the ego". That is to say, an intense, unremitting self-inquiry exhausts the whole of Buddhism. It constitutes the first step into the Way of the Buddha and it constitutes the ultimate end of the same Way. There is no other problem in Zen.

Another Japanese Zen master of the 15th century, Ikkyū, [3] admonishes his disciples in a similar way saying: "Who or what am I? Search for your 'I' from the top of your head down to your bottom". And he adds: "No matter how hard you may search after it, you will never be able to grasp it. *That* precisely is your I". In this last sentence there is a clear suggestion made as to how the problem of ego-consciousness is to be posed and settled in Zen Buddhism.

Our ordinary view of the world may be symbolically represented as a circle with the ego as its autonomous center. With individual differences that are clearly to be recognized, each circle delimits a certain spatial

---

2) Master Dōgen (1200-1253), founder of the Japanese Sōtō School of Zen. He is known for the unusual philosophical depth of his thought, which he developed in his major work *Shobogenzo.*

3) Master Ikkyū (1394-1481). The quotation is from his work *Mizukagami.*

TWO DIMENSIONS OF EGO CONSCIOUSNESS IN ZEN [1]

In dealing with the topic of the two dimensions of ego-consciousness in Zen Buddhism, it might be thought more in line with Jungian psychology to use the word "Self" instead of the word "Ego" to designate what I am going to explain as ego-consiousness in the second or deeper dimension. But there is a special reason why I prefer in this case to use one and the same word, "ego", in reference to the two dimensions of consciousness which I shall deal with in this paper. For it is precisely one of the most important points which Zen Buddhism makes that the empirical I which is the very center of human existence in our ordinary, daily life and the other I which is supposed to be actualized through the experience of enlightenment are ultimately identical with one another. The two "egos" are radically different from each other and look almost mutually exclusive in the eyes of those who are in the pre-enlightenment stage of Zen discipline. From the viewpoint of the post-enlightenment stage, however, they are just one and the same. In the eyes of the truly enlightened Zen master, there is nothing special, nothing extraordinary about what is often called by such grandiose names as Cosmic Ego,

---

1) This is the first of the three public lectures delivered in New York at Hunter College Playhouse, Oct. 30 – Nov. 6, 1975, as part of the general program for the one hundredth anniversary of Jung's birth under the auspices of The C. G. Jung Foundation.

dans le microcosme humain, peut expliquer le passage de l'homme — *a priori* déchu — au delà des servitudes de la "roue cosmique" et dans l'état de Permanence divine.

Frithjof Schuon

principe, tel homme peut faire tel voyage, mais qu'en fait il n'a pas de motif de l'entreprendre ou il n'a pas les moyens de le faire; ce voyage est par conséquent une impossibilité *de facto;* plus profondément, c'est aussi une impossibilté tout court, étant donné la nature et le destin de cet homme. La possibilité de principe n'est donc ici qu'une conjecture rationnelle ou un calcul de probabilités, elle revient à dire : si cet homme n'était pas lui-même, s'il était un autre, son destin lui permettrait de faire tel voyage; et ainsi de suite.

Quant à la distinction entre une possibilité théorique et une possibilité pratique, elle est tout à fait contingente: est pratique une possibilité — qu'elle soit effective ou non — qui entre dans les conditions normales d'une chose; est théorique une possibilité qui exige des conditions anormales, donc difficilement réalisables ou même irréalisables selon l'expérience courante.

Mais où reste la nature caractéristique de la possibilité si tout est déterminé, les choses ne pouvant être autres qu'elles ne sont ? L'Etre — la Possibilité — est fait de Liberté et de Nécessité; il est libre parce qu'il est infini, et nécessaire parce qu'il est absolu, polarité qui traduit à sa manière la nature indifférenciée du Sur-Etre. Or dans les choses, les deux pôles sont toujours présents, mais l'un ou l'autre prédomine; dans les choses possibles, c'est l'aspect liberté qui voile l'aspect nécessité, tandis que dans les choses effectives, c'est l'aspect nécessité qui prédomine, du moins sous le rapport de leur effectivité, non forcément dans leur contenu qui peut être une manifestation de liberté; le vol d'un oiseau est libre, mais il est prédestiné, donc nécessaire, puisqu'il est effectif et non principiel seulement. Il peut être difficile à la raison humaine de concilier ces deux pôles, et la tentation est grande de les nier; la difficulté n'est pourtant pas plus grande que dans le cas de l'illimitation de l'espace ou du temps, que nous sommes bien obligés d'admettre même s'il nous est impossible de l'imaginer.

"Chez Dieu, tout est possible" : cette parole évangélique se réfère à l'irruption, dans le domaine de l'existence terrestre, de la Possibilité pure, en vue d'un miracle soit physique soit spirituel. Seule l'irruption de l'Etre dans telle parcelle de l'existence, à savoir

voulu, Il vous aurait tous guidés", Ibn Arabî fait remarquer que le divin non-vouloir est fonction, non d'une décison arbitraire de la part de Dieu, mais de la nature de telles possibilités humaines, laquelle précède en quelque sort l'existentiation que Dieu leur prête; et Ibn Arabî en conclut que l'homme seul se juge, car le jugement final n'est autre qu'un aspect de la possibilité représentée par tel homme. Une possibilité, par définition, se veut ce qu'elle est, sa nature est sa volonté d'être; Dieu ne crée qu'en "donnant l'existence" à ce qui se veut ceci ou cela. Les possibilités sont des révélations différenciées de l'Etre, elles procèdent de celui-ci et non d'une Volonté arbitraire qui les concevrait *ex nihilo*, et c'est la réfraction diversifiante et contrastante qui produit les modalités inversées et privatives des possibilités à l'origine nécessairement positives, ou positives dans leurs racines. Cette différenciation opposante et inversante est due au pôle obscur de la Relativité, de *Mâyâ;* c'est la le fondement métaphysique de la "chute des anges". *Mâyâ* produit le monde par "rayonnement d'amour" et en fonction de l'Infinitude divine, mais aussi — selon son autre dimension — par passion centrifuge et à la fois dispersante et comprimante; il y a ainsi à la racine du monde le Logos lumineux d'une part et le démiurge ténébreux d'autre part; et la Cause ultime de ce second pôle, redisons-le une fois de plus, est que l'Infini ne peut exclure ce qui paraît lui être opposé, mais qui en réalité contribue à son rayonnement.

*

* *

Afin de préciser encore le double sens de la notion du possible, nous dirons qu'il y a lieu de distinquer entre une possibilité abstraite et une possibilité concrète. Une possibilité abstraite est ce qui, à notre point de vue humain, peut être ou ne pas être; une possibilité concrète est ce qui, pour Dieu et par conséquent en fait, doit être. Selon Ibn Arabî — toujours dans les *Fuçûç* — "une possibilité est ce qui peut s'actualiser ou ne pas s'actualiser; mais en réalité, la solution effective de cette alternative se trouve déjà impliquée dans ce qu'est cette possibilité dans son état d'immutabilité principielle". On dira qu'en

le plan des événements aussi bien que sur celui des formes. L'impossible ou le néant n'existe pas, mais l'infinitude de la Possibilité leur prête une existence au moins apparente et illusoire, et c'est ce principe qui, dans *Mâyâ*, éloigne du Principe et étend le monde en un voile de limitations innombrables et en direction d'un néant évidemment jamais atteint. Mais le Réel est un, et il en résulte que toute limitation est en même temps, sous un rapport quelconque, un miroir du seul Possible et de la seule Essence.

*

* *

Nous avons fait remarquer plus haut qu'il y a, de la part de Dieu, différents plans de volonté qui apparemment se contredisent. Les Asharites s'arrêtent à cette apparence: pour eux, la Volonté divine est le désir d'un individu qui se contredit parce qu'il "fait ce qu'il veut"; c'est-à-dire que Dieu a le droit de se contredire parce que nul n'a le pouvoir de l'en empêcher! C'est à cette incompréhension que fait allusion Ibn Arabî quand il dit dans ses *Fuçûç el-Hikam* (chapitre sur Seth) : "Certains théoriciens intellectuellement faibles, partant de l'axiome que Dieu fait ce qu'Il veut, ont déclaré licite d'admettre que Dieu agisse contrairement aux principes et contrairement à ce qu'est la Réalité en elle-même, et de ce fait, ils sont allés jusqu'à nier la possibilité *(imkân)* et à n'accepter que la nécessité *(wujûb)*, soit absolue ("par essence") soit relative ("par autrui")... Et en vertu de quoi la Possibilité (*=Mâyâ)* est-elle différente de la Nécessité (*=Atmâ)*, alors que celle-ci exige cette différence [11]? Nul ne connaît cette différence hormis les connaissants par *Allâh.*"

Et de même : se référant à l'expression koranique "s'Il avait

---

11) C'est là sans doute une façon de dire que le Nécessaire absolu comporte l'Infinité qui, elle, comporte à son tour la Possibilité, laquelle engendre par définition les choses possibles. L'absolue Nécessité exige la Relativité, donc la différenciation

l'Etre [10], nous pourrions dire que le premier est "absolument infini" alors que le second l'est relativement, ce qui, tout en étant tautologique et même contradictoire, est pourtant une tournure utile dans un langage nécessairement elliptique; l'écart entre la logique et les vérités transcendantes fait que celles-ci puissent parfois violer celle-la, tandis que l'inverse est évidemment exclu. Si nous faisons abstraction du Sur-Etre, nous sommes en droit d'attribuer à l'Etre l'infinitude; mais si c'est le Sur-Etre que nous prenons en considération, nous dirons que c'est lui l'Infini et que l'Etre réalise cette infinitude en mode relatif, en ouvrent ainsi la porte à l'effusion des possibilités indéfiniment diverses, donc inépuisables.

*

* *

Le néant est d'une part une notion intellectuelle et d'autre part une tendance cosmique, cette notion s'identifie à celle d'impossibilité, c'est-à-dire que le néant est l'impossibilité totale, tandis qu'il est des impossibilités relatives, à savoir celles qui sont le fait de situations en principe modifiables.

L'impossibilité se présente à notre esprit sous deux aspects: l'impossibilité en soi ou le néant, et l'impossibilité apparaissant en fonction d'une pensée absurde. Par exemple, il est absurde d'admettre qu'une chose présente simultanément et sous le même rapport des caractères qui s'excluent; mais comme l'impossibilité, dans la mesure même où elle s'insère dans les catégories existentielles, ne saurait être absolue il y a toujours des possibilités qui tendent à résoudre la contradiction. C'est ainsi qu'on peut dire que la fonction du gris est d'infirmer, "dans la mesure du possible", l'impossibilité que le blanc soit noir; et il est une infinité de possibilités intermédiaires, et allant jusqu'à frôler l'absurde, qui ne s'expliquent pas autrement, sur

---

10) La notion d'*Esse*, chez saint Thomas, inclut ce Sur-Etre, de la même manière que le Nom *Allâh* se réfère aux deux "Dimensions divines", les "Attributs" et l' "Essence".

totalement inconnaissable pour nous : à rigoureusement parler, tout ce qui est réel est connaissable en principe [8].

Il faut se garder — soit dit en passant — d'entrainer dans une même négation une impossibilité métaphysique et une incontestable expérience physique : que l'espace n'est pas en un sens absolu le vide, donc le discontinu et l'arrêt même de l'étendue spatiale, n'empêche pas qu'il soit symboliquement et empiriquement le vide; c'est ce que nous venons de faire remarquer. Une réserve analogue peut être faite en ce qui concerne la causalité, car ici encore, il faut se garder d'attribuer un caractère absolu à des façons de parler ayant trait au relatif : que les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets signifie, non que les modalités — qui n'entrent pas dans la causalité — soient toujours pareilles, ce qui précisément est impossible, mais que le rapport essentiel — le seul que la causalité a en vue — est le même dans tous les cas semblables. D'une manière analogue, dire que l'histoire se répète signifie, non que les mêmes faits se reproduisent toujours de la même façon, mais que, dans l'histoire aussi, les mêmes causes engendrent les mêmes effets, le mot "même" ne visant ici que ce qui intéresse l'enchaînement causal, non ce qui est sans rapport avec lui. S'il y a des jours et des nuits, c'est parce que la terre tourne, et non parce qu'elle tourne aujourd'hui de telle façon et qu'elle tournera demain de telle autre façon, eu égard à ses changements de position; la cause est de toute évidence dans la rotation et non dans le "comment" de celle-ci; les imperceptibles déviations n'affectent en rien le fait invariable du mouvement rotatif.

Mais revenons au suprême Sur-Etre [9] : pour le distinguer de

---

8) Dire que Dieu est "inconnaissable" n'est qu'une tournure destinée à relever la limitation de principe de la raison d'une part, et la limitation de fait de l'intellect accidentellement obscurci d'autre part. Posséder la Connaissance totale, c'est être possédé par elle : c'est être "connaissant par Dieu" *(ârif bi-Llâh)* en ce sens que Dieu se révèle dans la mesure ou Il est, en nous, le Sujet autant que l'Objet de la Connaissance.

9) Ou "Non-Etre"; le *Ou-Yu* de Lao-Tseu.

La manifestation du possible implique un contraste négatif dans la mesure où elle est d'ordre contingent : alors que l'Etre, la Possibilité comme telle, n'a pas d'opposé, — le néant n'étant rien et ne pouvant par conséquent être l'objet d'une expérience quelconque, — les manifestations les plus contingentes de l'Etre, les choses terrestres par exemple, appelent un contraste, à savoir leur absence, qui peut être l'objet d'une expérience. On peut entendre un son, une parole, un bruit, mais on peut également faire l'expérience du silence, si bien que celui-ci est lui aussi une possibilité; mais c'est une possibilité privative, donc symbolisant à sa façon un néant en realité impossible, ou possible, précisement, sous le seul mode symbolique dont il s'agit ici. Toutefois, la possibilité privative manifeste, non seulement telle privation ou telle absence, mais aussi l'archétype suprasensoriel ou informel du phénomène absent, donc le principe qui englobe toutes ses manifestations possibles mais, ne s'identifiant à aucune d'elles, garde un silence de profondeur, de totalité et d'infinitude; de ce fait, la possibilité privative est du même coup une possibilité de référence transcendante.

Au sujet de la possibilité privative qu'est le vide, nous aimerions faire remarquer ce qui suit : il est vrai, et même évident, que le vide ne saurait rejoindre le néant, pas plus que ne le peut une autre possibilité privative quelconque; c'est l'omniprésence de l'éther, donc un mode subtil de plénitude, qui le montre à sa manière. Cependant, cette plénitude n'en représente pas moins empiriquement le vide parfait, donc une expérience — évidemment relative — de néant; la présence de l'éther n'autorise donc pas à nier le phénomène du vide spatial; ce qui par contre ne saurait se produire, c'est le Vide absolu, lequel serait, ou bien le néant pur et simple, — qui n'est possible qu'en tant que concept et en tant que tendance, — ou bien l'Absolu comme tel, donc la Réalité non-manifestable. Cette épithète ne doit toutefois pas nous faire perdre de vue que même le suprême Sur – Etre se manifeste indirectement, car nul ne peut nier que le vide empirique est une sorte de trace du Vide principiel et métacosmique, bien que celue-ci soit rigoureusement non-manifestable en soi; si nous pouvons rapporter, provisiorement et avec toutes les précautions que s'imposent, un mot à une réalité, c'est que celle-ci n'est pas

Créateur ou Etre [6]: le Sur-Etre est l'absolue Nécessité en soi tandis que l'Etre est l'absolue Nécessité par rapport au monde, mais non par rapport au Sur-Etre. Le Sur-Etre, ou le Soi, possède le possible à titre de dimension interne et en vertu de son infinitude; le possible, à ce degré, est précisément l'Etre, ou la Relativité, *Mâyâ*. Nous dirons par conséquent que l'Etre, c'est la Possibilité tout court; possibilité nécessaire en soi, mais contingente dans ses contenus de plus en plus relatifs; et par définition non-absolue, dans le sens paradoxal d'une "moindre absoluité" *(apara-Brahma)* [7].

Comme nous l'avons indiqué plus haut, la distinction de la Possibilité d'avec les possibilités est fondamentale : l'Etre est la Possibilité, mais les Qualités de l'Etre – lesquelles dans le Sur-Etre sont indifférenciées et coincident toutes avec l'Essence – sont déjà de l'ordre des possibilités; par rapport à l'Essence ou en tant qu'éléments d'une réfraction ou d'une différenciation, ces Qualités peuvent "ne pas être", bien qu'en soi et sous le rapport de leurs contenus elles participent à l'absolue nécessité de l'Essence. Il résulte de ceci que dans l'ordre même des possibilités, il faut distinguer entre des possibles qui reflètent la nécessité du Principe, et d'autres qui manifestent la contingence comme telle: les premiers possibles engendrent les choses, qui doivent être; les seconds engendrent les modes, qui peuvent ne pas être.

*

* *

Il est deux notions dont nous devons rendre compte encore, et c'est celle de possibilité négative ou privative et celle d'impossibilité.

---

6) Le terme "Etre" n'a pas forcément ce sens restrictif, car il peut englober les aspects dont il s'agit et changer de sens ou de portée suivant l'épithète ou suivant le contexte. Du reste, les termes *esse* et *posse*, dans leur juxtaposition et leur corrélation, rendent clairement compte du rapport entre le "Sur-Etre" – ou le "Non-Etre" – et l' "Etre.".

7) Littéralement : le "non-suprême".

veut en tant qu'élément constitutif d'un bien, donc en tant que bien. D'un autre côté, le mal n'est jamais tel par sa substance existencielle, par définition voulue de Dieu, il ne l'est que par l'accident cosmique d'une privation de bien, voulu de Dieu à titre d'élément indirect d'une plus grand bien. Si l'on nous reproche d'introduire en Dieu une dualité, nous l'admettons sans hésitation — mais non à titre de reproche — comme nous admettons toutes les différenciations dans la Divinité, qu'il s'agisse des degrés hypostatiques ou de qualités ou d'énergies; l'existence même du polythéisme nous donne raison, abstraction faite de l'aspect éventuel de déviation et de paganisation[5]. Il importe en tout cas de distinguer entre la Volonté divine par rapport à l'existence, et la Volonté divine par rapport à l'homme, qui est intelligence et volonté : sous le premier rapport, tout ce qui existe ou arrive est voulu de Dieu; sous le second rapport, seule la vérité et le bien sont divinement voulus.

Autrement dit, il ne faut jamais perdre de vue, même indirectement, que l'Ommipotence ne saurait englober ce qui est contaire à la Nature divine et qui est l'absurde: elle exclut par conséquent que Dieu puisse être autre qu'Il n'est, ou que, tout en pouvant ne pas créer tel monde ou telle chose, Il puisse ne pas créer du tout; ou encore, que, tout en pouvant abolir tel mal, Il puisse abolir le mal en soi, lequel est précisément fonction de la création comme telle, donc du rayonnement exigé par la nature du Souverain Bien.

*

*   *

Ce que nous venons d'exposer évoque la distinction essentielle de Dieu en tant qu'Essence ou Sur-Etre, d'avec Dieu en tant que

---

5) Le polythéisme originel envisage la Divinité à la fois en tant qu'*Atmâ* et en fonction de *Mâyâ*; il n'est païen qu'à partir du moment où il oublie *Atmâ* et prête l'absoluité à la diversité, donc à la relativité.

Quelles sont, parmi les innombrables possibilités d'un monde, celles qui se manifesteront effectivement? Ce sont celles qui par leur nature sont le plus conforme, ou qui sont seules conformes. à la réalisation d'un plan divin déterminé. Si, tout en pouvant nous rendre dans tel pays, nous ne le ferons pourtant jamais, c'est parce que, si nous le faisions, nous donnerions au plan divin un mouvement – fût il infime – que ce plan ne prévoit pas; nous dérangerions un équilibre, hypothèse d'ailleurs absurde, puisqu'il est impossible qu'une volonté quelconque aille à l'encontre de la Volonté divine; tout ce qui arrive est voulu de Dieu, – en une certaine dimension du Vouloir divin, – et si telle chose n'arrive pas, c'est précisément qu'elle ne s'intègre pas dans la réalisation de tel possible.

Dans l'élaboration d'un cosmos, comme dans celle d'une forêt vierge, il y a une volonté immanente de discrimination, laquelle sera, dans la jungle, la loi du plus fort, et dans le cosmos, la préférence divine; c'est celle-ci qui donne aux choses leur manifestabilité et leur impulsion existentielle. Si dans la forêt, ou dans n'importe quel monde biologique, les faibles avaient le dessus, la forêt changerait d'aspect, elle serait donc autre chose que ce qu'avait prévu le Créateur; or la force de telles plantes résulte du choix céleste; affirmer le contraire reviendrait à soutenir qu'il arrive des choses que Dieu n'a pas voulues, et que c'est par hasard qu'une forêt de sapins n'est pas un champ d'orties. Mais il y a là, de la part de Dieu, différents plans de volonté qui s'entrecroisent, et qui apparemment se contredisent [4]; un monde n'est pas un bloc simple et inerte, c'est un jeu infiniment diversifié d'antinomies et de combinaisons; il procède pourtant d'une Idée divine déterminée, d'où son caractère homogène. Tel monde n'est pas tel autre monde, chacun est ce qu'il doit être.

Au point de vue de la Subjectivité divine, la Volonté qui veut le mal n'est pas la même que celle qui veut le bien; au point de vue de l'objet cosmique, Dieu ne veut pas le mal en tant que mal. Il le

---

4) C'est ce dont rend compte l'ambiguité des démiurges semi-divins dans la plupart des mythologies; le polythéisme lui aussi s'explique par le désir – métaphoriquement parlant – d'échapper à l'écueil d'un Dieu contradictoire.

seulement; mais selon un second rapport, qui abolit la distinction dont il s'agit, c'est le possible qui est le réel, la manifestation étant l'accidentel ou l'illusoire; dans ce cas, le possible s'identifie à l'archétype platonicien, donc à un élément concret dans l'ordre divin et non à une incertitude humaine. En d'autres termes, au lieu de se borner á distinguer entre le "possible" et le "réel", ce qui sans être faux à tout point de vue est en tout cas insuffisant, il faudrait distinguer entre le possible aléatoire et le nécessaire d'une part, et entre le possible principiel et l'effectif d'autre part : le nécessaire est plus que le possible si nous entendons par ce dernier terme l'espace indéfini des contingences modales ou temporelles *(2)*, mais le possible en tant que puissance principielle est éminemment plus réel que l'effectif ou le manifesté.

Le critère de ce que signifie légitimement le mot "possible", c'est ce qu'il signifie d'une façon immédiate : est possible ce qui peut être ou ne pas être, par exemple un voyage, ou ce qui prouve sa possibilité par son existence, par exemple une espèce animale; à rigoureusement parler, les choses pourraient ne pas être puisque l'être nécessaire revient au seul Principe divin, mais elles sont parce que l'Existence est relativement nécessaire en fonction de la puissance rayonnante de l'Etre, et que la contingence, donc la diversité, est à son tour nécessaire en fonction du principe de particularisation propre à l'Existence. Dieu est à la fois absolue Nécessité et infinie Possibilité ; sous le premier rapport, Il transcende tout ce qui est seulement possible, tandis que sous le second rapport, Il est, non telle possibilité bien entendu, puisqu'Il est absolument nécessaire, mais la Possibilité tout court, c'est-à-dire qu'Il est la Source de tout ce qui peut être, ou qui doit être par nécessité relative, donc par participation à la Nécessité absolue. La possibilité est puissance à sa racine, et indétermination dans ses effets de plus en plus lointains, Dieu est le "Tout-Puissant" *(3)*

---

2) Il va néanmoins de soi qu'une nécessité cosmique est par définition contingent à quelque degré, et inversement, qu'une contingence réalisée est relativement nécessaire.

3) "Aux hommes, cela est impossible; mais à Dieu, tout est possible." *(Matth. XIX, 26)*

LE PROBLEME DE LA POSSIBILITE

La notion de possibilité donne lieu *a priori* à deux interprétations, dont l'une est "horizontale" et l'autre "verticale", analogiquement parlant: d'une part, on dit que "cela est possible, donc cela peut se faire", d'autre part, on dira que "cela s'est fait. ou cela existe, donc c'était possible". Dans le premier cas, le possible est ce qui peut être ou ne pas être, donc il s'oppose au nécessaire, qui doit être, dans le second cas, le possible est ce qui peut et doit être, donc il est causal et il produit une chose qui est nécessaire puisqu'elle existe. En ce dernier sens, la notion du possible correspond à une constatation rétrospective, la possibilité étant alors une puissance sous-jacente [1] et pointée sur une nécessité de manifestation; dans l'autre sens, la notion est prospective et s'ouvre sur l'incertain. D'une part, il est possible de cueillir des fruits, donc je peux le faire en principe, mais il se peut qu'en fait je ne le pourrai pas; d'autre part, j'ai cuelli des fruits, donc cela me fut possible, ou encore, tel fruit existe, donc il correspond à une possibilité dans l'existence terrestre.

En partant de la distinction plus ou moins empirique entre le "possible" et le "réel", nous dirons que, sous ce rapport, ce qui se manifeste est "réel", et ce qui peut ou non se manifester est "possible"

---

1) "Puissance" vient du latin *posse*, "pouvoir", d'où précisément *possibilis:* est puissant ce qui "peut" beaucoup. donc ce qui est riche en "possibilités". La "potentualité" est du même ordre.

(Articles in Persian and Arabic)

TABLE OF CONTENTS

SOPHIA PERENNIS

Is published bi-annually by the Imperial Iranian Academy of Philosophy

Avenue France
Koucheh Nezami
P.O.Box 14-1699
Tehran, IRAN

Editors:
Peter Lamborn Wilson
Hadi Sharifi

All contributions, communiques, correspondence, notices and books for review should be sent to:

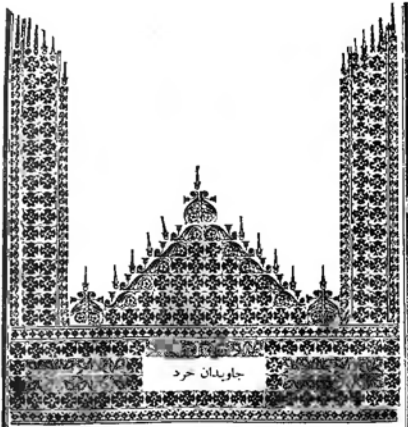
The Editors
SOPHIA PERENNIS
P.O. Box 14-1699
Tehran, IRAN

Contributions will be accepted in English, French, German, Persian and Arabic. They should be typed, double-spaced and legible, and should be accompanied by a brief biographical-bibliographical notice. Unsolicited manuscripts may not be returned unless accompanied by a stamped, self-addressed envelope (outside Iran, please enclose the correct postage in international postal coupons). The views expressed by contributors are not necessarily those of the Imperial Iranian Academy of Philosophy.

All orders for subscriptions, single issues, back issues and complete sets should be referred to our exclusive distributors:

KRAUS–THOMSON, LTD.
FL–9491 Nendeln
Liechtenstein.

Typeset by Shamoun Technical Typing Services, P.O. Box 819, Tehran.



SOPHIA PERENNIS

The Bulletin of the Imperial Iranian Academy of Philosophy

VOLUME II

NUMBER 1

SPRING 1976

PUBLISHED BY
THE IMPERIAL IRANIAN ACADEMY OF PHILOSOPHY
DIRECTOR: SEYYID HOSSEIN NASR

UNDER THE ROYAL PATRONAGE OF
HER IMPERIAL MAJESTY
FARAH PAHLAVI
THE SHAHBANOU OF
IRAN



The Bulletin of the Imperial Iranian Academy of Philosophy

SOPHIA PERENNIS



Volume II, Number 1, Spring 1976